Allamah Thabathaba'i merupakan salah satu filsuf Islam Tradisional yang berpengaruh di Iran Modern. Dalam kajiannya tentang sifat-sifat Tuhan, Thabathaba'i lebih condong mengklasifikasikan sifat-sifat Tuhan menjadi dua bagian, yakni sifat-sifat zat Tuhan dan sifat-sifat perbuatan-Nya. Dengan klasifikasi demikian, ia kemudian berkesimpulan bahwa hubungan zat Tuhan dengan sifat-sifat zat-Nya adalah tidak terpisah karena sifat-sifat zat Tuhan sama atau identik dengan zat-Nya, sedangkan sifat-sifat perbuatan sebagai sifat-sifat tambahan atas zat Tuhan. Buku ini berusaha mengkaji pemikiran Filosofis 'Allamah Thabathaba'i tentang Tuhan yang dirinci sebagai berikut: (1) Bukti yang diajukan oleh 'Allamah Thabathaba'i tentang adanya Tuhan; (2) Pandangan 'Allamah Thabathaba'i tentang hubungan zat Tuhan dengan sifat-sifat-Nya; (3) Pandangan 'Allamah Thabathaba'i tentang beberapa sifat Tuhan, seperti pengetahuan Tuhan, kekuasaan dan kehendak Tuhan, serta hubungan kehendak Tuhan dengan manusia: *al-'inayah, qadha'* dan *qadar, al-'inayah al-ilahiyyah*, serta kebaikan dan kejahatan.

"Buku ini menjelaskan bagaimana konsepi tentang Tuhan dirumuskan secara sistematis dari struktur hubungan zat-sifat-perbuatan. Konsep filsafat ini terumuskan dengan berangkat dari fitrah manusia yang selalu menuntut sebuah kenyataan (realitas). Dengan fitrah ini, Tuhan akan ditemukan sebagai realitas puncak. Metode Realisme Instingtif yang digunakan Allamah memiliki basis pemikiran Mulla Shadra di dalamnya dan perspektif Alquran. Sebuah filsafat yang mengantarkan orang pada Alquran dengan metode fitrah, di mana manusia adalah subjek penentu perjalanan ini secara bebas dan kemudian kebebasan menemukan ikatan sejatinya dengan keterikatan kepada Tuhan (Maujud Mutlak). Kajian ini sangat berimplikasi kuat pada perspektif pandangan hubungan manusia, agama, dan Tuhan. Inilah sebuah pembuka kajian etika sosial-teologis dalam perspektif Tuhan sebagai ikatan batin kehidupan manusia dengan alam."

A.M.Safwan, Pengasuh Pesantren Mahasiswa
Madrasah Murtadha Muthahhari RausyanFikr Yogyakarta
Pengajar Takhassus Falsafatuna; M. Baqir Shadr & Filsafat- Irfan Perempuan

RausyanFikr Institute

TUHAN DALAM FILSAFAT 'ALLAMAH THABATHABA'I

ACHMAD MUCHADDAM FAHHAM

ACHMAD MUCHADDAM FAHHAM

TUHAN
DALAM FILSAFAT 'ALLAMAH THABATHABA'I

Relevansi Pandangan Moral dengan Eksistensi Tuhan dalam Realisme Instingtif

RausyanFikr Institute

Achmad Muchaddam Fahham

Tuhan dalam Filsafat 'Allamah Thabathaba'i

Relevansi Pandangan Moral dengan Eksistensi Tuhan dalam Realisme Instingtif

بسم الله الرحمن الرحيم

Tuhan dalam Filsafat 'Allamah Thabathaba'i

Relevansi Pandangan Moral dengan Eksistensi Tuhan dalam Realisme Instingtif

ACHMAD MUCHADDAM FAHHAM

"Kita menerima kebenaran mutlak sebagai keniscayaan. Karena itu, kita percaya keterbukaan pemikiran. Kita menghargai pluralitas. Kita akan perjuangkan kebenaran mutlak dengan keterbukaan dan pluralitas."
(RausyanFikr Institute, Islamic Philosophy & Mysticism)

TUHAN DALAM FILSAFAT 'ALLAMAH THABATHABA'I

Relevansi Pandangan Moral dengan Eksistensi Tuhan dalam Realisme Instingtif

PENULIS:
Achmad Muchaddam Fahham

PEMERIKSA AKSARA:
Wahyu Setyaningsih

DESAIN SAMPUL:
Abdul Adnan

PENATA LETAK:
Fathur Rahman

PENYELARAS AKHIR:
Tiasty Ifandarin

Cetakan 1, Juli 2004 diterbitkan oleh Penerbit Teraju, Jakarta Selatan

Cetakan 2, Syakban 1433 H/Juni 2012
Diterbitkan oleh
RAUSYANFIKR INSTITUTE
Jl. Kaliurang Km 5.6 Gg. Pandega Wreksa No. 1B,
Yogyakarta
Telp/Fax: 0274 540161
Hotline sms: 0817 27 27 05
Email: yrausyan@yahoo.com
Website: www.sahabat-muthahhari.org
Fb: Rausyan Fikr
Twitter: @RausyanFikr_

BUKU TERSEDIA DI TOKO BUKU:

TB. RAUSYANFIKR YOGYAKARTA
Jl. Kaliurang Km 5.6
Gg. Pandega Wreksa No. 1B, Yogyakarta
Telp/Fax: 0274 540161

TB. RAUSYANFIKR MAKASSAR
Jl. Taman Makam Pahlawan Lrg. 1 No. 12
Batua (Samping SMA 5) Makassar
Telp: 0411 446751

TB. HAWRA JAKARTA
Jl. Batu Ampar III No. 14 Condet,
Jakarta Timur 13520
Cp. 0857 10001414

COPYRIGHT ©2012
HAK CIPTA DILINDUNGI UNDANG-UNDANG
ALL RIGHTS RESERVED

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB

ا	a	خ	kh	ش	sy	غ	gh	ن	n
ب	b	د	d	ص	sh	ف	f	و	w
ت	t	ذ	dz	ض	dh	ق	q	ه	h
ث	ts	ر	r	ط	th	ك	k	ء	`
ج	j	ز	z	ظ	zh	ل	l	ي	y
ح	h̲	س	s	ع	'	م	m		

ā = a panjang
ī = i panjang
ū = u panjang

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS
CETAKAN 1

ALHAMDULILLAH, segala puji bagi Allah Swt. yang telah mencurahkan segala karunia kepada seluruh makhluk-Nya. Selawat dan salam kepada Nabi Muhammad Saw., juga kepada keluarga, para sahabat, dan para pengikutnya.

Buku dengan judul *Tuhan dalam Filsafat 'Allamah Thabathaba'i (Kajian Kitab Nihayat Al-Hikmah)*, awalnya merupakan tesis penulis yang diajukan untuk menyelesaikan studi pascasarjana (S2) di Universitas Negeri Islam (UIN) Syarif Hidayatullah dalam konsentrasi Sejarah Pemikiran Islam. Buku ini secara khusus dimaksudkan untuk mengungkap secara deskriptif kritis konsep ketuhanan dalam Filsafat 'Allamah Thabathaba'i. Barangkali, yang istimewa dari buku ini adalah upayanya untuk memperkenalkan pemikiran sang filsuf Syi'ah itu kepada peminat Filsafat Islam pasca-Ibn Rusyd.

Dalam proses studi dan penulisan karya ini, penulis berutang budi kepada semua pihak yang telah mengulurkan segala bentuk bantuannya sehingga penulisan karya ini dapat diselesaikan tepat waktu. Oleh karena itu, pada kesempatan ini penulis hendak mengucapkan rasa terima kasih kepada:

Pertama, Prof. Dr. Azyumardi Azra sebagai Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Prof. Dr. Said Agil Husain Al-Munawwar, M.A., selaku Direktur Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Dr.

Kautsar Azhari Noer dan Dr. R. Mulyadhi Kartanegara, keduanya sebagai pembimbing sekaligus penguji utama dalam *Munaqasyah.* Pertanyaan-pertanyaan kritis kedua penguji itu sangat besar perannya dalam proses revisi karya ini. Seluruh dosen yang telah mencurahkan ilmunya kepada penulis selama masa studi, juga kepada seluruh *civitas* akademi, baik langsung maupun tidak langsung turut serta membantu penulis untuk menyelesaikan studi. Tak lupa, kepada ketua STAIN Ponorogo dan para stafnya, juga rekan-rekan penulis di Perpustakaan dan Jurusan Ushuluddin STAIN Ponorogo.

Kedua, Dr. H. Mahyuddin Ahmad (alm.) atas bantuan dana yang diberikan. Dr. H. Imam Mawardi Z.I. atas dorongan dan segala bantuannya. Mbak Umi (Ir. Ummi Hasanah) dan Mas Iqi (Dr. H. Muhammad Taufiq Setiabudi) di Semarang atas bantuan dananya. Mas Ruskan, Mbak Tien, Mas Husnul (Drs. H. Ahmad Husnul Hakim, S.Q., M.Ag.) dan Mbak Ela (Fadhilah Mansur, S.Q.) serta kedua putra-putrinya, Nida' dan Wildan atas segala kemurahan hati, ketulusan, dan kebaikan dalam membantu penulis selama menempuh studi di UIN Jakarta dan mohon maaf atas segala bentuk kekhilafan. Kepada Mbak Rurah dan Mas An, terima kasih atas dorongan yang diberikan. Tak lupa, kepada teman-teman kelas Pemikiran Islam angkatan 1999 dan teman-teman yang lain, terutama Rus'an Sujak, Mbak Lilik dan Cak Topa, Miftahul Chairi, Abu bakar, Munir Gam, dan Ahmad Faruq, tanpa dorongan dan kebaikan serta kemurahan mereka, sulit rasanya karya ini dapat selesai seperti sekarang. *Last but not least,* kepada istri tercinta, Miftah Al-Husnah, S.Ag., serta kedua putri penulis, Fazlar Rifda Taqia dan Fazlar Rusyda Kamila, terima kasih atas segala keikhlasan dan pengorbanan untuk menyertai penulis dalam menempuh studi, terutama kesediaan mereka untuk ditinggalkan selama melakukan revisi karya ini.

Tidak lupa, kepada kedua orang tua penulis, Drs. H. Andi Matta Djawi Fatwa (alm.) dan Hj. Ummi Salamah, terima kasih atas semua harapan, doa, dan bimbingan mereka.

Terima kasih juga saya haturkan kepada Bapak Muhammad Shaleh Mude—sebagai Manager Divisi Teraju—beliau telah banyak mencurahkan tenaga dan pikiran sekaligus mendorong penulis untuk merevisi bagian-bagian tertentu dari naskah awal buku ini. Juga terima kasih saya ucapkan kepada *Al-Akh* Muhammad Zain yang telah meluangkan waktunya untuk melakukan proses editing buku ini.

Kepada semua pihak yang telah membantu penulis, baik berupa dorongan, harapan, doa atau apa pun bentuknya yang tidak mungkin satu persatu disebutkan dalam kata pengantar ini, penulis ucapkan *jazakum Allah khairan katsira.*

Akhirnya, sebagai sebuah karya ilmiah, materi buku ini sepenuhnya merupakan tanggung jawab penulis. Namun, karena keterbatasan kemampuan yang penulis miliki, penulis berharap adanya kritik dan koreksi yang konstruktif dari semua pihak yang berminat dalam studi ini, terutama demi kesempurnaan karya ini di kemudian hari.

Ponorogo, 12 Januari 2004

AMF

PENGANTAR PENULIS
CETAKAN KE-2

Buku ini diterbitkan pertama kali oleh penerbit Teraju Jakarta pada tahun 2004. Dalam kurun waktu dua tahun, buku ini sudah habis di pasaran. Saya sendiri tidak mengira jika buku yang berbicara tentang *Tuhan dalam Filsafat Allamah Thathabai* ini mampu menarik minat banyak pengkaji Filsafat Islam di tanah air. Karena itu, ketika *akhi* A.M. Safwan meminta izin untuk menerbitkan kembali buku ini melalui penerbit RausyanFikr Yogyakarta, saya tidak keberatan, bahkan saya mengucapkan banyak terima kasih kepada beliau karena buku ini dapat diterbitkan kembali dan dapat diakses oleh sebanyak mungkin pengkaji Filsafat Islam.

Dalam terbitan kedua ini, saya tidak melakukan revisi dan penambahan materi apa pun, meskipun harus saya akui bahwa buku ini belum sepenuhnya dapat menggambarkan pemikiran filosofis Allamah Thabathabai. Saya pikir, biarlah buku ini seperti sediakala saat diterbitkan pada tahun 2004 agar dapat menjadi semacam rekam jejak pengetahuan saya seputar Filsafat Islam pada tahun 2000-an.

Akhirnya, saya hanya bisa berharap semoga buku ini dapat bermanfaat bagi pembaca!

Pondok Cabe-Tangerang Selatan, 13 Juni 2012

BAB I
Pendahuluan

A. Menimbang Filsafat Ketuhanan 'Allamah Thabathaba'i

SALAH SATU tema kajian dalam Filsafat Islam adalah masalah ketuhanan.[1] Dalam masalah tersebut, yang dikaji oleh para filsuf Muslim biasanya berkisar pada upaya menetapkan adanya Tuhan berdasarkan argumen rasional,[2] hubungan zat Tuhan dengan sifat-sifat-Nya, hubungan perbuatan Tuhan dengan manusia, hakikat *qadha'* dan *qadar* Tuhan, serta hakikat kejahatan dan hubungannya dengan Tuhan.

Kajian filosofis yang dilakukan oleh para filsuf Muslim terhadap masalah ketuhanan di atas tentunya memunculkan pertanyaan di benak kita; mengapa para filsuf Muslim itu harus melakukan kajian filosofis terhadap masalah ketuhanan? Bukankah telah jelas bahwa informasi tentang Tuhan dan hal-hal yang berkaitan dengan-Nya telah diuraikan dalam dua sumber utama ajaran Islam, yakni Alquran dan Hadis? Tidak cukupkah uraian-uraian tentang Tuhan yang terekam dalam wahyu sehingga diperlukan pencarian filosofis?

Pertanyaan-pertanyaan di atas dapat dijawab begini: para filsuf Muslim bukannya tidak percaya akan kebenaran informasi tentang Tuhan yang diberikan oleh wahyu, tetapi bagi mereka, kebenaran informasi tentang Tuhan yang diberikan oleh wahyu itu perlu ditopang oleh argumen-argumen rasional yang berpijak pada kekuatan berpikir

akal.[3] Di samping itu, perbincangan filosofis tentang Tuhan merupakan sebuah tuntutan tak terhindarkan dari disiplin filsafat yang mereka tekuni, sebab filsafat, seperti ditegaskan oleh Louis Leahey, "Merupakan teknik refleksi yang diterapkan kepada apa yang dihayati."[4]

Berdasarkan dua alasan di atas, dapat dimengerti mengapa para filsuf Muslim itu melakukan kajian filosofis tentang masalah ketuhanan. Seperti dapat dilihat dalam sejarah Filsafat Islam, filsuf-filsuf Muslim seperti Al-Kindi (w. 252/866), Al-Farabi (w. 339/950), Ibn Sina (w.428/1037), Ibn Rusyd (w. 598/ 1198), Suhrawardi Al-Maqtul (w. 587/1191), Mulla Shadra (w. 1050/1641), selalu memunculkan kajian tentang Tuhan dalam karya-karya filsafat mereka.

Namun, mengapa para filsuf Muslim itu selalu berupaya mengkaji tema tentang Tuhan? Bukankah apa yang diungkap oleh Al-Kindi telah cukup dan memadai? Menanggapi pertanyaan ini, Harorld Titus[5] menyatakan bahwa kajian filsafat tentang Tuhan yang dilakukan oleh satu orang filsuf, tidak ada yang dapat dianggap sebagai hasil perenungan filosofis yang final dan memadai karena sulit untuk menemukan orang yang mampu menguraikan hasil pemikirannya secara maksimal. Senada dengan Harold Titus, Mulyadhi Kartanegara[6] menyatakan bahwa pandangan seseorang tentang Tuhan harus dipandang sebagai suatu pandangan yang tidak final; pandangan seseorang tentang Tuhan harus dipandang relatif. Dari kenyataan itu, dapat dikatakan bahwa pandangan satu filsuf tentang Tuhan bukan merupakan pandangan yang absolut sehingga tidak memungkinkan para filsuf yang datang kemudian untuk mengkritiknya atau menyempurnakannya, atau bahkan merumuskan pandangan baru tentang Tuhan. Kenyataan inilah yang mendorong para filsuf untuk menuangkan pandangan tentang Tuhan dalam karya-karya filsafat yang mereka tinggalkan.

Kenyataan bahwa para filsuf selalu tidak puas dengan apa yang telah diuraikan oleh para filsuf sebelumnya tentang masalah ketuhanan

juga masih berlaku hingga saat ini di era modern. Hal itu dapat dilihat atau ditemukan dalam karya-karya filosofis yang muncul di era modern. Salah satu filsuf yang muncul di era tersebut dan memiliki karya yang di dalamnya mengkaji masalah ketuhanan adalah Allamah Thabathaba'i (w. 1981), seorang filsuf Islam tradisional yang berpengaruh di Iran Modern.

Karya-karya filsafatnya yang memuat kajian tentang Tuhan adalah *Bidayat Al-Hikmah, Nihayat Al-Hikmah, 'Ali wa Al-Falsafah Al-Ilahiyyah*, dan *Ushul Al-Falsafah wa Al-Manhaj Al-Waqi'i.* Menurut Mehdi Amin Razavi[7], *Bidayat Al-Hikmah* dan *Nihayat Al-Hikmah* merupakan karya Filsafat Allamah Thabathaba'i yang terakhir. Dalam kedua karya tersebut, 'Allamah Thabathaba'i mengkaji tentang metafisika[8] atau yang lazim dikenal dengan istilah *Al-Ilahiyyat.* Pada bagian akhir dari karya tersebut, Allamah Thabathaba'i menguraikan masalah ketuhanan yang terangkum dalam satu judul besar, *Mam Yataallaq bi Al-Wajib Al-Wujud.*

Dalam karya *'Ali wa Al-Falsafah Al-Ilahiyyah,* 'Allamah Thabathaba'i juga berbicara tentang Tuhan, tetapi berbeda dengan dua karya yang pertama, dalam *'Ali wa Al-Falsafah Al-Ilahiyyah,* uraian 'Allamah Thabathaba'i tentang Tuhan dibangun berdasarkan ucapan-ucapan Imam 'Ali a.s.. Karya ini bisa disebut sebagai *syarah* atau komentar Allamah Thabathaba'i atas Hadis Imam 'Ali.

Adapun *Ushul Al-Falsafah* merupakan karya 'Allamah Thabathaba'i yang berasal dari karyanya yang berbahasa Persia, *Ushul Al-Falsafi wa Rawish Realism.* Konon, karya itu ditulis sebagai respons terhadap Filsafat Materialisme yang ketika itu sedang menjadi mode pemikiran kaum muda Iran. Karya ini diberi komentar oleh Murthadha Muthahhari, murid cemerlang 'Allamah Thabathaba'i. Seperti halnya dalam ketiga karya terdahulu, dalam karya yang disebut terakhir ini pun 'Allamah Thabathaba'i mengkaji masalah ketuhanan.

Adanya karya-karya filsafat yang ditinggalkan oleh 'Allamah Thabathaba'i menarik minat penulis untuk melakukan kajian terhadap

pemikiran filosofisnya. Namun karena keterbatasan penulis, kajian terhadap pemikiran filosofis 'Allamah Thabathaba'i dibatasi pada satu karya terakhirnya, yakni *Nihayat Al-Hikmah*, dengan pertimbangan bahwa sebagai karya terakhir dari 'Allamah Thabathaba'i di bidang filsafat, karya tersebut dapat dinilai sebagai yang mewakili keseluruhan perenungan filosofis Allamah Thabathaba'i, dan jika dibandingkan dengan *Bidayat Al-Hikmah,* karya *Nihayat Al-Hikmah* tampak lebih lengkap dan sempurna.[9]

Seperti yang telah disebutkan di atas, *Nihayat Al-Hikmah* secara khusus mengkaji masalah-masalah metafisika. Karena luasnya lingkup bahasan metafisika, kajian ini dibatasi pada satu bab kajian 'Allamah Thabathaba'i dalam *Nihayat Al-Ḥikmah* yang berbicara tentang Tuhan.

Beragam persoalan bisa muncul dari masalah ketuhanan yang diuraikan oleh 'Allamah Thabathaba'i dalam *Nihayat Al-Hikmah,* misalnya bagaimana 'Allamah Thabathaba'i membuktikan adanya Tuhan? Bagaimana pandangan 'Allamah Thabathaba'i tentang hubungan zat Tuhan dengan sifat-sifat-Nya? Siapa filsuf yang memengaruhi 'Allamah Thabathaba'i sehingga ia dapat memiliki konsepsi tentang Tuhan sebagaimana yang tertuang dalam *Nihayat Al-Hikmah*? Apakah konsepsi 'Allamah Thabathaba'i tentang Tuhan sama dengan konsepsi para pendahulunya? Bagaimanakah posisi Tuhan dalam konsepsi 'Allamah Thabathaba'i, imanen ataukah transenden?

Beragam persoalan di atas dapat dirumuskan dalam satu tema kajian, yakni "Tuhan dalam Filsafat 'Allamah Thabathaba'i". Kata "filsafat" di sini sengaja disertakan karena yang ditelaah adalah karya-karya filosofis 'Allamah Thabathaba'i, meskipun nantinya pembahasan tentang Tuhan yang dilakukan oleh 'Allamah Thabathaba'i terkesan mirip atau sama dengan bahasan-bahasan yang dilakukan oleh para teolog. Uraian-uraian Allamah Thabathaba'i tidak dapat dikatakan sebagai hasil perenungan

teologis, sebab ada perbedaan mendasar antara kajian filosofis dan kajian teologis, terutama dari segi metode kajiannya.[10]

Kajian demikian memang bisa terjadi dalam kajian Filsafat Islam. Ibn Rusyd misalnya, ketika berupaya memadukan (*tawfiq*) antara agama dan filsafat, juga mengkaji objek kajian yang sama dengan objek kajian para teolog. Namun, para pengkaji Ibn Rusyd tidak menyebut karya Ibn Rusyd sebagai pandangan teologis Ibn Rusyd melainkan menyebutnya sebagai Filsafat Ibn Rusyd.[11]

B. Ruang Lingkup Kajian

Masalah utama yang hendak dikaji dalam buku ini adalah pemikiran filosofis 'Allamah Thabathaba'i tentang Tuhan. Jika masalah utama itu dirinci, akan terlihat sebagai berikut: (1) Bukti yang diajukan oleh 'Allamah Thabathaba'i tentang adanya Tuhan; (2) Pandangan 'Allamah Thabathaba'i tentang hubungan zat Tuhan dengan sifat-sifat-Nya; (3) Pandangan 'Allamah Thabathaba'i tentang beberapa sifat Tuhan, seperti pengetahuan Tuhan, kekuasaan dan kehendak Tuhan, hubungan kehendak Tuhan dengan manusia, *al-'inayah, qadha'* dan *qadar, al-'inayah al-ilahiyyah,* serta kebaikan dan kejahatan.

C. Studi Tentang 'Allamah Thabathaba'i

'Allamah Thabathaba'i adalah filsuf yang melahirkan beragam karya, baik dalam kajian filsafat maupun dalam disiplin keilmuan lain seperti teologi, tafsir, *fiqih*, dan hadis. Banyaknya karya yang lahir dari filsuf ini membuat banyak peneliti berminat untuk memahami pemikirannya.

Di Indonesia, khususnya Jawa dan Aceh, sepengetahuan penulis telah ada beberapa studi pendahuluan yang dilakukan untuk memahami pemikiran 'Allamah Thabathaba'i di bidang tafsir, kalam, filsafat, dan akhlak.

. . .

Dalam bidang tafsir, ada tiga kajian yang telah dilakukan: *pertama*, dilakukan oleh Wildan Susanto;[12] *kedua,* dilakukan oleh Islah Gusmian;[13] dan *ketiga,* dilakukan oleh Isngatin,[14] sedangkan pada bidang kalam, penelitian dilakukan oleh Abul Qasim.[15] Dari penelitian-penelitian tersebut, ditemukan dua peneliti yang berbicara masalah ketuhanan, yaitu Islah Gusmian dan Abul Qasim. Namun, harus dikatakan bahwa kedua peneliti itu mengkaji pemikiran ketuhanan 'Allamah Thabathaba'i yang tersebar dalam karya tafsirnya, bukan pada karya filsafatnya.

Di bidang filsafat, Musa Kazim pernah menulis tentang *Teori Kesatuan Wujud (Wahdah al-wujud) dalam Filsafat Islam: Sebuah Kajian Awal.*[16] Meskipun tulisan ini menjadikan karya 'Allamah Thabathaba'i, seperti *Nihayat Al-Ḥikmah* dan *Bidayat Al-Ḥikmah,* sebagai acuan kajian, tetapi seperti tergambar dari judulnya, tulisan itu hanya menelaah teori 'Allamah Thabathaba'i tentang "wujud". Di samping Musa Kazim, penelitian tentang Filsafat 'Allamah Thabathaba'i juga dilakukan oleh Prihananto.[17] Namun, perlu ditegaskan bahwa tulisan Prihananto yang disebutkan itu sama sekali belum menjadikan kitab-kitab Filsafat 'Allamah Thabathaba'i sebagai rujukan utama. Penelitian lainnya tentang akhlak dilakukan oleh Baqirshahi dengan judul *Dasar-Dasar Nilai Moral: Studi Komparatif atas Pandangan 'Allamah Thabathaba'i dan Ayatullah Muthahhari.*[18] Penelitian ini secara khusus mengkaji Filsafat Moral 'Allamah Thabathaba'i, bukan pemikiran ketuhanannya.

Berdasarkan kajian-kajian di atas, dapat dikatakan bahwa—sekali lagi sepengetahuan penulis—belum ada peneliti yang secara khusus menelaah tentang ketuhanan dalam Filsafat 'Allamah Thabathaba'i, terutama yang titik tekannya seperti yang terdapat dalam kajian ini. Oleh karena itu, guna mengisi kekosongan tersebut, penulis berpendapat bahwa perlu diadakan suatu kajian yang spesifikasi kajiannya adalah persoalan ketuhanan dalam Filsafat 'Allamah Thabathaba'i.

. . .

Namun, harus dikatakan bahwa kajian tentang masalah ketuhanan dalam wacana Filsafat Islam dapat disebut sebagai sesuatu yang tidak lagi baru, sebab hampir seluruh filsuf Muslim sejak Al-Kindi (w. 260/873) pada abad ke-9 hingga Mulla Shadra (w. 1050/1640) pada abad ke-17, tak satu pun yang melepaskan kajian mereka dari persoalan ketuhanan. Berdasarkan kenyataan demikian, dapat dipastikan bahwa konsep ketuhanan 'Allamah Thabathaba'i yang hendak dikaji dalam buku ini tidak terlepas dari pengaruh filsuf-filsuf Muslim yang datang sebelumnya. Dengan kata lain, pemikiran ketuhanan 'Allamah Thabathaba'i pada hakikatnya merupakan pergulatan pemikiran filosofis dengan pemikiran-pemikiran para filsuf Muslim sebelumnya.

Untuk menelusuri pemikiran 'Allamah Thabathaba'i sebagai sebuah hasil pergulatan pemikiran filosofis dengan pemikiran-pemikiran para filsuf Muslim sebelumnya, dalam buku ini—sebelum memaparkan pemikiran filosofis 'Allamah Thabathaba'i tentang Tuhan—akan dipaparkan terlebih dahulu kajian tentang Tuhan menurut para filsuf Muslim sebelum 'Allamah Thabathaba'i, yaitu: Al-Kindi, Ibn Sina, Ibn Rusyd, serta Mulla Shadra. Kajian tentang Tuhan dari keempat filsuf itu nantinya akan digunakan sebagai bahan perbandingan dalam menganalisis pemikiran ketuhanan 'Allamah Thabathaba'i.

. . .

Catatan:

1 Masalah ketuhanan dalam kajian filsafat ternyata bukan saja ditemukan dalam Filsafat Islam, sebab dalam Filsafat Umum dapat ditemukan kajian yang sama. Bahkan, kajian tentang ketuhanan dalam filsafat umum yang dikenal dengan Filsafat Ketuhanan, bisa juga disebut *teologi kodrati* atau *teodise*. Yang menjadi pokok bahasan dalam kajian tersebut adalah Tuhan sebagaimana dikenal oleh akal. Lihat: Louis Leahy SJ., *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 18. Lihat: Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 1090-1096.

2 Dalam kajian Filsafat Islam, para filsuf lazim menggunakan istilah menetapkan adanya Tuhan ketimbang mempertanyakan apakah Tuhan itu ada. Sebab, apa yang dilakukan oleh para filsuf Muslim bukanlah meragukan keberadaan Tuhan, tetapi menopang iman kepada Tuhan berdasarkan argumen filosofis. Hal ini berbeda dalam kajian Filsafat Agama. Pada kajian tersebut, pertanyaan tentang apakah Tuhan itu ada mungkin masih merupakan suatu persoalan yang cukup penting. Berdasarkan persoalan itu, dalam Filsafat Agama kemudian dikenal muncul bentuk-bentuk paham kepercayaan kepada Tuhan, di antaranya: Theisme, Deisme, Pantheisme, dan Panenteisme sebagai kajian lebih lanjut terhadap empat aliran tersebut. Lihat: Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Logos, 1997), h.79-104. Bahkan, berangkat dari pertanyaan yang sama, dalam Filsafat Agama dikenal juga adanya aliran yang disebut sebagai Atheisme, sebuah paham yang yakin bahwa Tuhan itu tidak ada. Salah satu penyebab ketidakpercayaan aliran ini kepada Tuhan adalah adanya kejahatan di dunia. Lihat: David Trueblood, *Filsafat Agama*, terj. H.M. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, Get. 9, 1994), h.138; Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy: An Introductory Textbook*, (New York: American Book Company, 1959), h. 412.

3 Mulyadhi Kartanegara, "Argumen-Argumen Adanya Tuhan", dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1999), Vol.1 No.2, h.102.

4 Louis Leahy, SJ., *Filsafat Ketuhanan*, h. 21.

5 Harorld H. Titus, *Living Issues*, h. 415.

6 Mulyadhi Kartanegara, *Trilogi Metafisis: Tuhan, Alam, dan Manusia*, (naskah tidak diterbitkan), h. 3.

7 Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, (Great Britain: Curzon Press, 1997), h. 136.

8 Metafisika secara bahasa berarti yang datang setelah fisika secara istilah ialah kajian tentang yang ada sebagaimana ia ada. Lihat: "*Metaphysic*" dalam Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol 5. (New York: Macmillan Publishing, 1967), h. 289.; *The New Encyclopedia of Britain*, Vol. 12, (London: Encyclopedia of Britain, Inc.,1974), h. 10. Dalam filsafat Islam, istilah metafisika disebut *ma bad (wara', fawq) al-thabi'ah, al-falsafah al-ula, 'ilahiyyat*, dan *ḥikmah*, Lihat, kajian selanjutnya Charles Genequand, "*Metaphyscs*" dalam Sayyid Hosein Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, part II, (London: Routledge, 1996), h. 783-801.

9 Meskipun kajian ini dibatasi pada satu karya 'Allamah Thabathaba'i, tetapi pada praktiknya, penulis juga sedikit banyak merujuk pada karya-karyanya yang lain, seperti *Al-Mizan fi Tafsir Alquran: Inilah Islam* dan *Syi'ah*.

10 Tentang penjelasan perbedaan antara ilmu Kalam dan Filsafat. Lihat: Ahmad Fu'ad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), h. 16.

11 Lihat misalnya, karya Muhammad Athif Al-Iraqi, *Manhaj Al-Naqd fi Fahafat Ibn Rusyd*, (Kairo: Dar Al-Ma'arif, 1980).
Wildan Susanto, *Ruh dalam Pandangan Thabathaba'i, Studi atas Ayat tentang Ruh dalam Tafsir Al-Mizan*, (Jakarta: Skripsi Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah, 2000).

12 Islah Gusmian, *Tauhid Menurut Thabathabai: Studi atas Tafsir Al-Mizan,* (Yogyakarta: Skripsi Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 1997).

13 Isngatin, *Pluralisme Agama dalam Alquran: Studi Komparatif antara Al-Thabari dan Thabathaba'i,* (Surabaya: Tesis Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2002).

14 Abul Qasim, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Mizan,* (Surabaya: Tesis Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1999).

15 Jurnal Studi-Studi Islam, *Al-Hikmah,* (Bandung: Yayasan Muthahhari, No.14/Vol.VI/ 1995), h.79.

16 Prihananto, *Epistemologis dan Pluralistik Metode Pengetahuan Ketuhanan (Kajian terhadap Pemikiraan Keagamaan Thabathabai*), (Banda Aceh: Tesis Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniri, Darussalam, 1997).

17 Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam, *Al-Huda*, Vol.1, No.2, (Jakarta: Pusat Penelitian Islam Al-Huda, 2000), h. 97413.

BAB II

'Allamah Thabathaba'i: Kehidupan dan Karya-Karyanya

A. Kehidupan

AL-'ALLAMAH AL-SAYYID MUHAMMAD HUSAIN AL-THABATHABA'I dikenal sebagai filsuf tradisional Persia, lahir di Tabriz pada tahun 1321 H/ 1904 M[1] dalam sebuah keluarga ulama. Nama lengkapnya adalah Muhammad Husain bin Al-Sayyid Muhammad bin Al-Sayyid bin Mizra 'Ali Ashghar Syaikh Al-Islam Al-Thabathaba'i Al-Tabrizi Al-Qadhi.[2] Namun, ia lebih populer dengan nama 'Allamah Thabathaba'i.[3] Kedua orang tuanya meninggal dunia saat 'Allamah Thabathaba'i masih sangat kecil.[4]

Pendidikan dasar dan menengah ia tempuh di Tabriz, kota kelahirannya, yang berlangsung sejak tahun 1911 sampai dengan 1917. Seperti layaknya kebanyakan pelajar pendidikan dasar di Persia saat itu, 'Allamah Thabathaba'i, berupaya mengkaji berbagai subjek keilmuan dasar, seperti Alquran, bahasa Persia, serta berbagai karya klasik tentang kesusastraan dan sejarah. Di samping menerima pelajaran-pelajaran dasar dari lembaga pendidikan formal tersebut, Allamah Thabathaba'i

juga memperoleh tambahan materi pelajaran dari guru privat yang sengaja didatangkan ke rumahnya.[5]

Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya, 'Allamah Thabathaba'i tidak melanjutkan pendidikannya melalui jalur formal, tetapi tidak berarti pandidikannya berhenti sama sekali, sebab ia lebih memilih melanjutkan pendidikannya melalui jalur otodidak. Oleh karena itu, sejak tahun 1918-1925, ia mulai mengkaji buku-buku teks dari berbagai disiplin ilmu. Dalam disiplin kajian gramatika, ia menelaah *Ketab Amsela, Sarf-e Mir,* dan *Tashrif.* Sementara dalam kajian sintaksis, ia mempelajari *Ketab-e Avamel, Enmuzaj, Samadia, Sayutijami,* dan *Moghanni*, di bidang retorika, ia berkenalan dengan *Ketab-e Motavval.* Adapun di bidang *fiqih*, ia mempelajari *Syarh-e Lama a* dan *Makaseb.* Selanjutnya di bidang *ushul fiqih,* ia mempelajari *Ketab-e Mdalem, Qavanm, Rosa'il,* dan *Kafaya.* Dalam bidang *manthiq*, ia mempelajari *Kobra, Hasyiya,* dan *Syarh-e Syamsiya,* dan dalam disiplin filsafat, ia mempelajari *Syarh-e Esyarat,* sementara dalam disiplin teologi, ia mengkaji *Kasyf Al-Murad.*[6]

Pada usia 22 tahun, tepatnya tahun 1925, 'Allamah Thabathaba'i hijrah menuju Najaf, Irak, untuk melanjutkan studi pada Universitras Syi'ah terbesar di sana. Pada universitas ini, ia mendalami ilmu *Fiqih* dan Filsafat. Penguasaannya terhadap kedua ilmu itu menjadikannya layak menyandang predikat *mujtahid.*[7] Bahkan menurut Nasr, penguasaan 'Allamah Thabathaba'i terhadap disiplin ilmu *Fiqih* dan sejarah Islam dapat mengantarkannya pada predikat *mujtahid* besar yang memiliki pengaruh di bidang politik dan sosial.[8]

Seperti telah disebutkan di atas, di samping mendalami disiplin ilmu keagamaan, 'Allamah Thabathaba'i juga sangat tekun mengkaji filsafat. Selama enam tahun bersama gurunya, Sayyid Husain Badkuba'i, ia mempelajari teks-teks Filsafat Islam tradisional, seperti *Al-Syifa'* karya Ibn Sina, *Tahdzib Al-Akhlaq* milik Ibn Miskawayh (w. 360/970), *Al-Asfar Al-Arba'ah* karya Mulla Shadra, *Tamhid Al-Qawa'id* karya Ibn

Turkah, sampai dengan *Manzhumah* karya Mulla Hadi Sabziwari (w. 1289/1878). Melihat minat besar 'Allamah Thabathaba'i terhadap filsafat, Sayyid Husain Badkuba'i menganjurkannya untuk belajar matematika. Anjuran gurunya itu ia wujudkan dengan mengkaji matematika, logika analitis, ilmu ukur bidang dan ruang bersama Sayyid Abu Al-Qasim, seorang guru matematika ternama di kota itu.[9] Di samping menekuni kajian filsafat, ia juga mendalami ilmu *Ma'rifat*. Dalam disiplin ilmu ini, ia bertemu dengan Mizra 'Ali Qadhi,[10] seorang guru besar dalam ilmu *Ma'rifat* Islam. Pertemuan dangan Mizra 'Ali Qadhi mengantarkan 'Allamah Thabathaba'i menguasai *Fushush Al-Hikam,* salah satu karya monumental Ibn Arabi (w. 638/1240), sang penggagas konsep *wahdah al-wujud.*[11]

Masa studi Thabathaba'i yang cukup panjang di Najaf dapat dikatakan sebagai masa yang sangat menentukan perjalanan karier intelektualnya di kemudian hari. Sebab, seperti diungkap Nasr, di Najaf Allamah Thabathaba'i tidak saja mencapai kematangan intelektual, tetapi juga kematangan spiritual (keruhanian) yang memungkinkannya mencapai keadaan perwujudan keruhanian yang sering disyaratkan dengan *tajrid* atau pelepasan dari kegelapan batas-batas kebenaran. Kondisi ini ia capai setelah beberapa lama menjalani praktik kezuhudan dan keruhanian.[12]

Pada tahun 1935, Thabathaba'i kembali ke kota kelahirannya, Tabriz. Di kota ini, ia hidup bertani. Bisa dibayangkan sebagai seorang yang telah terbiasa berkiprah dalam aktivitas keilmuan, kondisi itu tentu terasa sebagai sesuatu yang sangat berat. Namun untungnya, di sela-sela kehidupannya sebagai petani, ia masih dapat mengajar sejumlah kecil murid. Seperti diakuinya, kehidupan yang jauh dari aktivitas ilmiah ia rasakan sebagai kehidupan yang kering, yang ia sebut sebagai "kekeringan spiritual". Berkat ketabahan dan kepasrahannya, kehidupan di kota kelahirannya itu ia jalani selama kurang lebih sebelas tahun.

Ketika Persia diduduki Rusia pada Perang Dunia II, Thabathaba'i hijrah dari Tabriz menuju Qum. Kota Qum saat itu dan hingga kini adalah pusat studi keagamaan di Persia. Di kota suci ini pula ia mendapat kepercayaan untuk mengajar tafsir Alquran, filsafat, dan teosofi Islam Tradisional, dua materi yang disebut terakhir adalah materi baru bagi studi keagamaan di Qum, hingga tidak berlebihan bila dikatakan Thabathaba'i adalah peletak dasar materi filsafat di pusat kajian itu. Tidak hanya itu, ia bahkan menjadikan ajaran-ajaran Mulla Shadra sebagai bagian penting dari kurikulum tradisional di tempat tersebut.[13] Tidak seperti kehidupannya di Tabriz, di Kota Qum, 'Allamah Thabathaba'i kembali menemukan apa yang selama sebelas tahun hilang dari bagian kehidupannya, yaitu aktivitas ilmiah; baik mengajar, berdiskusi, maupun menulis.

Ada tiga kelompok yang menjadi sasaran utama pengajaran Thabathaba'i di Qum. *Pertama,* sejumlah besar murid-murid tradisional di pusat studi keagamaan Qum. *Kedua,* sekelompok murid terpilih yang ia ajari ilmu *ma'rifat* dan tasawuf. Kegiatan ini biasanya berlangsung pada hari kamis sore di rumahnya atau di tempat pribadi lainnya. *Ketiga,* sekelompok orang-orang Iran yang berpendidikan modern dan terkadang bukan orang Iran yang ia temui di Teheran. Posisi Thabathaba'i yang demikian, menjadikannya sebagai seorang intelektual yang memiliki pengaruh yang sangat mendalam bagi kalangan terpelajar di Irak, baik yang tradisional maupun yang modern.[14]

Puncak karier intelektual Thabathaba'i, tampaknya terjadi saat ia bermukim di Kota Qum. Sebab, di kota itu ia mengekspresikan seluruh totalitas intelektualnya untuk mengajar dan menulis, hingga ia wafat pada tahun 1360/1981. Guna mengenang kebesaran Thabathaba'i, di Iran kini dapat ditemukan satu universitas yang menggunakan namanya.

Sedangkan karya-karyanya terus menerus dikaji bahkan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris. Kini, ia tidak hanya di dunia

Syi'ah, tetapi juga ke beberapa belahan dunia Islam yang mayoritas pemeluknya bermazhab Sunni.[15]

B. Konteks Intelektual

Karier intelektual Thabathaba'i lebih mudah dipahami jika bertolak dari tiga hal berikut: kondisi sosial politik, kondisi pendidikan, dan tradisi filsafat Islam.

1. Kondisi Sosial Politik

Berdasarkan tahun kelahirannya, Thabathaba'i hidup dalam tiga suasana yang berbeda-beda: *pertama,* akhir masa Dinasti Qajar[16] (1848-1922); *kedua,* masa Dinasti Pahlevi yang terbagi dalam dua masa, yakni masa Reza Syah (1921-1941) dan masa Muhammad Reza Syah (1941-1979); dan *ketiga,* awal masa pemerintahan Republik Islam Iran. Akhir masa pemerintahan Qajar terbagi menjadi tiga masa: *pertama,* masa kepemimpinan Nashir Al-Din Syah (1265/1848-1314/1896); *kedua,* masa kepemimpinan Mudzaffar Al-Din Syah (1313/1896-1324/1906); *ketiga,* masa kepemimpinan Muhammad Ali Syah (1324/1906-1327/1909).

Di bawah naungan dan kepemimpinan pertama, wajah Iran, kata Abdul Shakoor Ahsan, "Secara politik dan ekonomi berada dalam eksploitasi Inggris dan Rusia, ditambah lagi sikap lemah pemimpin (Syah) dalam mengatasi korupsi di internal pemerintahan. Kondisi ini tidak saja membuat Iran kacau secara finansial, tetapi juga mengalami krisis administratif. Akibatnya, muncullah gerakan rakyat antipemerintah di berbagai kota di Iran."[17]

Masa ketiga akhir kepemimpinan Dinasti Qajar berlangsung sangat pendek. Pendeknya, masa pemerintahan ini akibat tidak adanya dukungan rakyat terhadap pemerintahan yang sedang berjalan. Penarikan dukungan rakyat terhadap pemerintahan terjadi karena Muhammad 'Ali Syah, penerus pemerintahan sebelumnya, adalah seorang ambisius yang menerapkan kebijakan pemerintahan represif. Akibatnya, muncullah

gerakan perlawanan terhadap pemerintah yang berhasil mengakhiri kekuasaan Dinasti Qajar. Muhammad 'Ali Syah akhirnya melarikan diri ke Odessa, Rusia.[18]

Akhir kekuasaan Muhammad 'Ali Syah dapat disebut sebagai masa transisi, sebab kekuasaan untuk sementara berada di bawah kendali parlemen. Kondisi ini belum menguntungkan Iran secara politik sebab sejak awal 1325/1907 parlemen masih di bawah pengaruh Rusia[19] dan Inggris[20] sampai akhirnya Reza Khan melakukan sebuah *coup d'etat* pada 1921. Kudeta ini yang kemudian menjadi cikal bakal munculnya dinasti baru, Pahlevi, tepatnya pada tahun 1925, dan Reza Syah terpilih sebagai Syah Iran yang baru.

Meskipun Reza Syah terpilih sebagai pemimpin baru pada tahun 1925, tetapi para sejarawan menetapkan masa pemerintahan telah berjalan sejak 1921-1941.[21] Di bawah Pemerintahan Reza Syah, Dinasti Pahlevi memimpin rakyat Iran menuju era baru, yakni sekularisasi dan westernisasi. Di bawah bayang-bayang pengaruh politik dan ekonomi Inggris serta Rusia, Reza Syah memulai sebuah proses modernisasi militer dan ekonomi, sekularisasi sistem pendidikan sampai dengan menempatkan ulama di bawah negara.

Salah satu bentuk dari sekularisasi sistem pendidikan adalah pemberlakuan kurikulum baru bagi sekolah-sekolah teologi dan pendirian sekolah-sekolah teknik sebagai pilihan lain dari pendidikan agama yang telah ada. Bahkan, pada tahun 1935 didirikan sebuah universitas yang terkenal dengan nama Universitas Teheran, dan guna mendukung program sekularisasi sistem pendidikan yang tengah berjalan, pada universitas tersebut dibuka Fakultas Pendidikan Eropa.

Situasi yang demikian membuat Thabathaba'i pada tahun 1925 memilih untuk belajar ke Universitas Syi'ah terbesar di Najaf, Irak, daripada menetap di Iran, atau bisa juga karena memang saat itu universitas Syi'ah di Najaf dipandang sebagai sebuah universitas yang

merepresentasikan warisan ilmu keislaman yang menjadi dambaan Thabathaba'i ketimbang di Iran yang sedang mengalami sekularisasi.

Kuatnya pengaruh politik dan ekonomi Inggris serta Rusia menjadi bumerang bagi kekuasaan Reza Syah. Dua kekuatan ini memaksanya untuk melepaskan jabatan kepemimpinan Dinasti Pahlevi pada tahun 1941 untuk kemudian menyerahkan jabatan kepemimpinan tersebut kepada putra terkecilnya Muhammad Reza Syah.[22]

Naiknya Muhammad Reza Syah sebagai pemimpin Dinasti Pahlevi memunculkan pergolakan politik dalam negeri yang berlangsung sejak tahun 1941-1953. Kondisi ini membuat pengaruh Inggris dan Rusia sebagai protektor utama Dinasti Pahlevi melemah. Akan tetapi, melemahnya pengaruh Inggris dan Rusia atas Dinasti Pahlevi bukan mengakhiri pengaruh "asing" dalam pemerintahan Dinasti itu. Sebab, Amerika segera menggantikan pengaruh dua negara sebelumnya. Amerika, seperti halnya Inggris dan Rusia, menjadi partner baru bagi Dinasti Pahlevi dalam mengembangkan manajemen perekonomian negara, memberdayakan kekuatan polisi dan militer.[23]

Bantuan Amerika terhadap Dinasti Pahlevi di masa Muhammad Reza Syah tidak saja berhasil menciptakan Dinasti Pahlevi sebagai sebuah pemerintahan yang otoriter dan absolut, tetapi juga menjadikannya sebagai sebuah negara sekular dengan pola yang sejalan dengan proses modernisasi Barat.[24] Kondisi ini melahirkan gerakan oposisi di kalangan ulama, kaum intelektual, dan kaum profesional lain, seperti kalangan pedagang dan artisan (pengrajin). Perlawanan lewat oposisi itu melahirkan revolusi dengan tokoh-tokohnya, semisal Ayatullah Khomaeni, Murtadha Muthahhari, Mehdi Bazargan, serta Ali Syari'ati.

Dengan dukungan demonstrasi *massive* yang menentang pemerintahan otoriter pada akhir tahun 1978, gerakan revolusi di bawah arahan koalisi ulama dan intelektual liberal itu kemudian berhasil

menggulingkan dan mengakhiri rezim otoriter Pahlevi di awal tahun 1979.[25]

Dengan berakhirnya masa pemerintahan Dinasti Pahlevi, pada tahun yang sama, tepatnya 1979, dibentuklah sebuah negara baru yang di kemudian hari dikenal sebagai Republik Islam Iran yang terus bertahan hingga sekarang.

2. Kondisi Pendidikan

Meskipun kekuatan politik dan ekonomi Dinasti Qajar berada di bawah bayang-bayang Inggris dan Rusia, tetapi kebijakannya di bidang pendidikan—yang merupakan basis pertumbuhan dan perkembangan tradisi intelektual—adalah sesuatu yang menarik untuk dicermati. Sebab, Dinasti ini tidak saja mendukung sistem pendidikan yang telah mapan sebelumnya, tetapi juga berupaya memperkenalkan sistem pendidikan Barat kepada rakyat Iran. Ada dua cara yang dilakukan dinasti ini guna mendukung kebijakan yang disebut belakangan, yakni; *pertama,* mengirim mahasiswa-mahasiswa Iran ke pelbagai kota di Eropa untuk memperoleh pendidikan tinggi di sana; dan *kedua,* mendirikan berbagai lembaga pendidikan formal dengan sistem pendidikan modern.[26]

Sebagai bukti keseriusan rezim Dinasti Qajar untuk menerapkan kebijakan tersebut, pada tahun 1275/1858, sekitar empat puluh dua mahasiswa Iran dikirim ke Eropa. Pendirian lembaga pendidikan formal telah dimulai sejak tahun 1268/1851. Pada tahun tersebut, *Dar Al-Funūn* tampaknya merupakan pendidikan tinggi pertama yang menggunakan sistem pendidikan modern dan ditunjang oleh beberapa guru besar yang didatangkan dari Austria. Kehadiran orang asing pada institusi baru ini setidaknya dapat mengenalkan metode baru dalam mengajar, maka tak heran jika kemudian lembaga ini menjadi pusat aktivitas pendidikan dan kultural Iran di era Dinasti Qajar. Setelah *Dar Al-Funūn,* berturut-turut didirikan berbagai lembaga pendidikan di beberapa belahan Iran.

Pada tahun 1289/1872, sebuah *college* bahasa dibangun dengan nama *Maktab'i Mashiriyeh.* Di samping studi bahasa, lembaga ini juga membuka studi seni dan sains. Kemudian pada tahun 1203/1876 di Tabriz, kota kelahiran Allamah Thabathaba'i, dibangun *college* yang guru-gurunya tidak saja berasal dari Iran, tetapi juga Eropa. Pada tahun 1301/1883, sebuah pendidikan militer didirikan di Teheran dan tiga tahun berikutnya, 1304/1886, lembaga pendidikan dibangun di Isfahan. Pada tahun 1315/1897, sebuah sekolah khusus perempuan dibuka di Chaltas, dekat Kirman. Pada 1317/1899, dibuka sebuah lembaga khusus untuk pendidikan politik dan terakhir, pada tahun 1318/1900, dibangun pula sekolah khusus pertanian.[27]

Di samping lembaga-lembaga pendidikan yang didirikan oleh rezim Dinasti Qajar, terdapat juga beberapa lembaga pendidikan yang dibangun oleh lembaga-lembaga asing, terutama oleh Missionaris Kristen Barat. *French Lazarites Presbyterian Mission* mendirikan dua sekolah di Teheran, satu sekolah khusus laki-laki dibangun pada tahun 1314/1896, sedangkan *British Church Missionary Society* pada 1322/1904 membuka *Steward Memorial College* di Isfahan, Pada tahun 1330/1911, sebuah sekolah teknik didirikan oleh Jerman di Teheran. Sementara Rusia menambah beberapa sekolah di Tabriz dan di beberapa kota lain di Iran Utara.[28]

3. Tradisi Filsafat Islam

Seperti telah diungkap, upaya rezim Dinasti Qajar untuk memperkenalkan rakyat Iran kepada model pendidikan Barat, seperti yang terlihat pada uraian sebelumnya, ternyata tidak membuat mereka membubarkan basis pendidikan yang telah ada sebelumnya. Hal demikian dapat dilihat pada kenyataan bahwa bersamaan dengan kebijakan pengenalan pendidikan Barat yang spektakuler, pendidikan tradisional yang ada tetap hidup di beberapa kota, seperti Isfahan,

Khurasan, Mashad, Teheran, dan Tabriz, bahkan melahirkan tokoh-tokoh pemikir besar, terutama dalam bidang kajian Filsafat Islam Tradisional. Salah satu tokoh filsuf besar yang lahir di era Rezim Dinasti Qajar adalah Mulla Hadi Sabziwari.[29] Ia lahir di Sabziwa Khurasan pada tahun 1212/1797-98 dan wafat 1289/1878.

Sebelum era Dinasti Qajar, tanah Iran berada di bawah naungan Dinasti Syafawi (907/1501-1135/1722). Pada era dinasti ini, kajian Filsafat Islam Tradisional telah melahirkan apa yang dikenal sebagai *School of Isfahan*[30] dengan tokoh utamanya Mir Damad[31] (w. 1041/1631). Aliran filsafat ini kemudian disempurnakan oleh muridnya, Shadr Al-Din Al-Syirazi yang dikenal sebagai Mulla Shadra (1050/1640).[32] Jauh sebelum *School of Isfahan* didirikan oleh Mir Damad, dalam tradisi kajian Filsafat Islam di Persia telah ada aliran filsafat yang lazim dikenal sebagai aliran Iluminasi (*Al-Isyraq*). Aliran ini didirikan oleh Syaikh Al-Isyraq, Syihāb Al-Dīn Al-Suhrawardi Al-Maqtul (w, 587/1192)[33]. Ajaran aliran ini cukup besar pengaruhnya pada ajaran yang dibawa oleh *School of Isfahan* maupun oleh Mulla Shadra yang kelak melahirkan apa yang dikenal dengan *Al-Ḥikmah Al-Muta'āliyah.*

Tradisi kajian filsafat di era Dinasti Qajar—sebelum melahirkan tokoh besar Mulla Hadi Sabziwari—dibangkitkan oleh murid Mulla Shadra, yakni Mulla Muhammad Shadiq Ardistani (w. 1134/1721). Menurut Nasr, Ardistani adalah jembatan yang menghubungkan antara ajaran Mulla Shadra di era Syafawi dengan ajaran sang *Akhund* di era Dinasti Qajar.[34] Dengan kata lain, melalui Ardistanilah ajaran Mulla Shadra masuk ke era Dinasti Qajar. Setelah Ardistani, di Isfahan, ajaran Mulla Shadra diajarkan oleh Mulla Isma'il Khaju'i (w. 1173/1760) dan Mulla 'Ali Nuri (w. 1307/1890). Keduanya merupakan guru Mulla Hadi Sabziwari,[35] tetapi tidak ada penjelasan apakah kedua orang ini merupakan murid Ardistani. Yang jelas, ajaran Mulla Shadra yang

diperkenalkan pada periode Qajar berdasarkan sebuah jaringan transmisi yang berpusat pada Ardistani.

Berdasarkan uraian terakhir di atas, dapat dikatakan bahwa kajian filsafat pada era Dinasti Qajar sangat dipengaruhi oleh ajaran filsafat yang dibawa oleh Mulla Shadra. Bahkan, Mulla Hadi Sabziwari yang dinilai sebagai filsuf besar yang lahir di masa Qajar, seperti diungkap Nasr, bukanlah pendiri sebuah aliran filsafat baru, sebab ia lebih jauh berupaya untuk mengembangkan (*expended*) dan menjelaskan (*clarified*) ajaran Mulla Shadra.[36] Meskipun demikian, harus ditegaskan bahwa ajaran Mulla Shadra bukan satu-satunya aliran yang menjadi tema kajian filsafat pada era ini, sebab aliran Iluminasi (*Al-Isyraq*) milik Suhrawardi juga merupakan aliran yang banyak mendapat perhatian para peminat filsafat. Hal ini dibuktikan dengan munculnya satu figur filsuf yang berupaya menyebarkan ajaran Suhrawardi, yakni Muhammad Ridha Qumsha'i.[37]

Di samping ajaran Mulla Shadra, ada lagi satu aliran filsafat yang hidup pada era Dinasti Qajar, yakni aliran *Syalhiyyah.* Aliran ini, meskipun tak sepopuler ajaran Mulla Shadra, tetapi menjadi aliran tandingan bagi ajaran Mulla Shadra dan Suhrawardi. Aliran ini didasarkan pada Syaikh Ahmad Ahsa'i (w. 1153/ 1753).[38]

Tradisi kajian Filsafat Islam Tradisional yang tumbuh subur pada Dinasti Qajar terus berlanjut hingga sekarang. Ketika Dinasti Pahlevi berkuasa, tidak ada perubahan pada kebijakan sistem pendidikan, sebab seperti halnya Dinasti Qajar, pada masa Dinasti Pahlevi, kebijakan sistem pendidikan juga sangat berorientasi Barat. Hal ini dapat dilihat pada upaya-upaya Dinasti Pahlevi untuk: *pertama,* mengirim sejumlah mahasiswa ke luar negeri untuk menguasai teknologi dan ide-ide Barat tentang bentuk-bentuk hubungan sosial; *kedua,* membangun sejumlah lembaga pendidikan, seperti sekolah-sekolah teknik, pendirian Universitas Teheran pada tahun 1935, yang secara khusus membuka

Fakultas Pendidikan Eropa. Bahkan, pengaruh lama yang tertanam dengan sangat dalam di bidang pendidikan dicoba untuk dihapus. Penghapusan pengaruh itu dilakukan dengan jalan membentuk sistem pendidikan sekular, pengawasan pemerintah terhadap sekolah-sekolah agama, dan pengurangan dana subsidi pendidikan.[39]

Akan tetapi, tidak kondusifnya keberadaan lembaga pendidikan agama pada zaman Dinasti Pahlevi itu, hampir tidak memengaruhi keberlangsungan tradisi kajian Filsafat Islam Tradisional yang telah berkembang subur sebelumnya. Hal itu dapat dilihat pada munculnya sejumlah tokoh, seperti Mizra Mahdi Astiyani (w. 1371/1953), Sayyid Muhammad Kadzim Asar (w. 1394/1975), dan Sayyid Abu Al-Hasan (w. 1394/1975).[40] Yang menarik dari sejumlah tokoh yang muncul itu, orientasi filsafatnya tetap berkiblat pada ajaran aliran Iluminasi Suhrawardi dan Mulla Shadra. Tradisi filsafat yang berkiblat pada ajaran kedua tokoh tersebut terus berlangsung hingga era pemerintahan Republik Islam Iran. Pada era ini, muncul tokoh-tokoh semisal Thabathaba'i (w. 1402/1981), Murtadha Muthahhari (w. 1399/1979), Sayyid Jalal Al-Din Asytiyani, Mehdi Hajri Yazdi, dan Seyyed Hossein Nasr.[41]

C. Karya-Karya 'Allamah Thabathaba'i

Allamah Thabathaba'i merupakan salah satu filsuf Muslim Syi'ah kontemporer yang menghasilkan banyak karya. Meskipun disibukkan dengan berbagai kerja intelektual, semisal mengajar dan berdiskusi, Thabathaba'i tetap dapat mengonsentrasikan diri untuk menuangkan gagasan-gagasan dalam bentuk tulisan. Jika mencermati materi tulisannya, akan ditemukan dua bidang keilmuan yang menjadi perhatian utama Thabathaba'i: *pertama*, bidang kajian filsafat, dan *kedua*, bidang kajian keagamaan.

Berdasarkan informasi yang ditemukan dalam biografi singkatnya, Allamah Thabathaba'i setidaknya menghasilkan 31 karya dalam dua

bidang keilmuan di atas. Karya-karya ini ditulis di tiga tempat yang berbeda.

Pertama, enam karya pertama ditulis dalam bahasa Persia saat ia sedang belajar di Najaf, Irak, yakni, *Resale dar Borhan* (*Risalah tentang Penalaran*), *Resale dar Moghalata* (*Risalah tentang Sofitri*), *Resale dar Tahiti* (*Risalah tentang Analisis*); *Resale dar Tarkit* (*Risalah tentang Susunan*), *Resale dar E'tabarriyat* (*Risalah tentang Gagasan Asal-Usul Manusia*), dan *Resale dar Nobovvat va Monamat* (*Risalah tentang Kenabian dan Mimpi-Mimpi*).

Kedua, delapan karya kedua ditulis juga dalam bahasa Persia, saat ia menjalani hari-hari sunyi di tempat kelahirannya, Tabriz, yakni, *Resale darAsma' va Safat* (*Risalah tentang Nama-Nama dan Sifat-Sifat*), *Resale dar Af'al* (*Risalah tentang Perbuatan-Perbuatan* [*llahiyyah*]), *Resale dar Vasaet Miyan-e dar Ensan Qabl ad-Donya* (*Risalah tentang Manusia Sebelum Kehidupan di Dunia*), *Resal dar Ensan fi ad-Donya* (*Risalah tentang Manusia Sesudah Kehidupan Dunia*), *Resale dar Velayat* (*Risalah tentang Wilayah*), dan *Resale dar Nobovvat* (*Risalah tentang Kenabian*).

Ketiga, empat belas karya ketiga ditulis—lima di antaranya dalam bahasa Arab, sembilan sisanya dalam bahasa Persia—ketika ia tinggal di kota suci, Qum, yaitu: *Al-Mīzān fi Tafsīr Al-Qur'ān,* 20 jilid;[42] *Ushul-e Falsafe wa Ravesh-e Realism* (*Prinsip-Prinsip Filsafat Metode Realisme*), 5 jilid; *Hasyiyah-i Kifāyah* (*Anotasi untuk Kifāyat Al-Ushul*); *Hasyiyah bar Asfar* (*Anotasi untuk Al-Asfar Al-Arba'ah*); *Vaby, ya sho'ur-e Marmuz* (*Wahyu atau Kesadaran Mistik*); Do *Resale dar Velayat va Hokumat-e Eslami* (*Dua Risalah Pemerintahan Islam dan Wilayah*); *Mosabeba-ye Sal-e 1338 ba Profesor Korban, Mostashereq-e Faransavi* (*Wawancara dengan Henry Corbin*); *Mosababe-ye Sal-e 1339 ba Profesor Korban* (*Wawancara tahun 1960 dan 1961 dengan Profesor Henry Corbin*); *Resale dar E'jaz* (*Risalah tentang Mukjizat*);

'Ali wa Falsafah Al-Ilāhiyyah; Shia dar Islam (*Islam Syi'ah*); *Qor'an dar Eslam* (*Qur'an dalam Islam*); *Majmue-ye Maqalat, Poesheshha va Pasokha, Bahsha-ye Motafarge-ye 'Elmi, Falsafah, va...* (*Kumpulan artikel, pernyataan dan jawaban, serta diskusi keilmuan, filosofis dan lain-lain*); *Sunan Al-Nabi; Bidāyat Al-Ḥikmah; Niha.yat Al-Ḥikmah.*[43]

Seperti terlihat dalam paparan di atas, karya-karya Allamah Thabathaba'i, baik yang ditulis di Najaf, Tabriz, maupun Qum, kebanyakan berkisar di seputar persoalan filsafat dan hanya beberapa saja yang berbicara tentang materi keagamaan. Untuk memenuhi maksud buku ini, maka kajian terhadap karya-karya Allamah Thabathaba'i akan difokuskan pada karya-karya filsafatnya, tetapi karena banyaknya karya di bidang tersebut, maka tidak mungkin melakukan kajian terhadap keseluruhan karya-karya itu. Karya filsafat Allamah Thabathaba'i yang akan menjadi fokus kajian ini hanyalah merujuk pada *Nihāyat Al-Ḥikmah* yang dapat dikatakan telah menampung ide-ide filsafat Thabathaba'i, terutama dalam bidang metafisika.

D. Sekilas Tentang *NihayatAl-Ḥikmah*

Upaya melacak informasi tentang latar belakang penulisan kitab *Nihāyat Al-Ḥikmah*[44] ternyata sulit dilakukan.[45] Mengingat hampir semua tulisan yang menguraikan karya-karya Allamah Thabathaba'i hanya sebatas menjelaskan bahwa ia memiliki karya yang bernama *Nihāyat Al-Ḥikmah.* Kondisi demikian berbeda dengan karya Allamah Thabathaba'i yang lain, seperti *Al-Mīzān fi Tafsīr Al-Qur'ān* dan *Ushul-e Falsafe wa Ravesh-e Realism. Tafsīr Al-Mīzān* ditulis Allamah Thabathaba'i sebagai jawaban atas permintaan para ulama.[46] Sementara *Ushul-e Falsafe wa Ravesh-e Re'alism* ditulis Thabathaba'i untuk meruntuhkan materialisme dialektika dari sudut pandang tradisional yang ketika itu menjadi *trend* bagi sebagian generasi muda Iran di Teheran.[47] Bila merujuk pada kata pengantar yang ditulis oleh Thabathaba'i dalam *Nihāyat Al-Ḥikmah,*

maka tidak akan ditemukan informasi tentang latar belakang penulisan kitab itu. Dalam kata pengantar tersebut, Thabathaba'i hanya menjelaskan bahwa kitab yang ia susun itu merupakan karya filsafat yang membahas tentang *al-mawjūd.* Sebab menurutnya, objek perbincangan filsafat adalah *al-mawjūd* itu.[48]

Berdasarkan kata pengantar itu, murid Thabathaba'i , Muhammad Taqi Mishbah Al-Yazdi, menyatakan bahwa yang dimaksud "filsafat" oleh Thabathaba'i adalah *Al-Falsafah Al-'Ulā* atau *Ma Ba'd Al-Thabī'ah.*[49]

Kitab *Nihāyat Al-Hikmah,* menurut hemat penulis, merupakan buku teks yang ditulis secara serius untuk bahan pengajaran Filsafat Islam di *Hauzeh 'Ilmiyyah* Qum, terutama di *Al-Madrasah Al-Muntadhariyyah.* Sebab, berdasarkan sistematika penyajian maupun materi dari karya itu, seluruhnya disajikan secara sistematis, seperti layaknya sebuah buku teks pengajaran. Kesimpulan tersebut penulis ambil dari kata pengantar yang ditulis oleh *Al-Madrasah Al-Muntadzariyyah.*[50] Sebagai sebuah buku teks yang ditulis untuk maksud bahan pengajaran, maka nama *Nihāyat Al-Ḥikmah,* menurut hemat penulis, berasal dari Allamah Thabathaba'i. Hal ini berbeda, misalnya dengan kitab *Adab Al-Dunyā wa Al-Dīn* karya Abu Al-Hasan Al-Mawardi. Kitab tersebut awalnya bernama *Al-Bughyah Al-'Ulyā fi Adab Al-Din wa Al-Dunya.* Oleh generasi setelahnya, kitab tersebut kemudian diberi nama *Adab Al-Dunyā wa Al-Dīn.*[51]

Tidak diperoleh informasi secara pasti apakah karya tersebut sejak pertama kali diterbitkan hingga kini masih dijadikan buku teks pengajaran Filsafat Islam di *Hauzeh 'Ilmiyyah* Qum. Namun yang jelas, mengingat pentingnya karya ini, murid Allamah Thabathaba'i , Mishbah Al-Yazdi, membuat sebuah anotasi terhadap kitab *Nihāyat Al-Ḥikmah* itu dengan judul *Ta'liqah 'ala Nihāyat Al-Ḥikmah* yang diterbitkan pertama kali pada tahun 1405/1986, lima tahun setelah kematian 'Allamah Thabathaba'i pada tahun 1981.

. . .

Kitab *Nihāyat Al-Ḥikmah* yang menjadi acuan kajian ini diterbitkan pada tahun 1404/1985 oleh *Mu'assasātAl-Nasyr Al-Islamī* Qum tanpa mencantumkan edisi cetakan. Seperti dijelaskan sebelumnya, *kitab Nihāyat Al-Ḥikmah* merupakan karya filsafat yang mengkaji tentang *al-wujūd* yang lazim dikenal dengan istilah *Al-Falsafah Al-'Ula* atau *Ma ba'd Al-Thabī'ah.* Kitab ini terdiri dari dua belas bagian/tahapan (*al-marhalah*). Masing-masing bagian itu menjadi beberapa *fashl.* Namun dari dua belas bagian itu, sebenarnya dapat diringkas menjadi sembilan bagian saja. Sebab menurut hemat penulis, ada beberapa bagian yang dapat dijadikan satu bagian besar, yaitu kajian tentang *al-wujūd,* sehingga bila kedua belas bagian itu diringkas berdasarkan pertimbangan di atas akan terlihat sebagai berikut:

Bagian pertama mengkaji masalah konsep umum *al-wujūd* (eksistensi) yang terdiri dari empat bagian utama. *Pertama*, kajian tentang konsep *wujūd,* bagian ini terdiri dari lima bab; *kedua*, berisi kajian tentang pembagian *wujūd dzihni* (eksistensi mental); *ketiga,* berisi kajian tentang *wujūd khariji* (eksistensi eksternal); *keempat,* berisi kajian tentang modalitas, yaitu *al-wujūd* (keniscayaan), *al-imkān* (kemungkinan), dan *al-imtinā'* (kemustahilan) yang terdiri dari delapan bab.

Bagian kedua berisi kajian tentang konsep umum *al-māhiyyah* (kuiditas) yang dibagi menjadi sembilan bagian.

Bagian ketiga merupakan kajian Allamah Thabathaba'i tentang *al-maqulat al-asyrah* (sepuluh kategori) yang dibagi menjadi dua puluh satu bab.

Bagian keempat, menguraikan *al-wahīd wa al-katsīr* (yang tunggal dan yang plural). Bagian ini terbagi menjadi sembilan bab.

Bagian kelima menguraikan sebab/kausa dan akibat/efek *(al-'illah wa al-mā''lul)* yang dibagi menjadi lima belas bab.

Bagian keenam menguraikan konsep potensi dan aktus (*al-quwwah wa al-fi'l*). Bagian ini dibagi menjadi empat bab.

Bagian ketujuh berisi uraian tentang prinsip waktu, terdiri dari delapan bab.

Bagian kedelapan berisi uraian tentang dasar-dasar ilmu, terdiri dari lima belas bab.

Terakhir, bagian kesembilan, berisi uraian tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Bagian ini terdiri dari dua puluh bab.

Meskipun yang menjadi fokus kajian ini adalah kitab *Nihāyat Al-Ḥikmah,* tetapi tidak semua tema yang terdapat dalam kitab tersebut akan dikaji. Karena masalah utama kajian ini adalah masalah Tuhan dan sifat-sifat-Nya, maka kajian ini akan diarahkan pada masalah ketuhanan yang terdapat dalam *Nihāyat Al-Ḥikmah.*

Catatan:

1 Ada perbedaan penulisan tahun kelahiran Allamah Thabathaba'i. Dalam kata pengantar *Al-Mīzān fi Tafsīr Alquran,* (Beirut: Mu'assasat Al-A'lamili Al-Mathbu'āt, 1991), get. ke I, jilid I, h.b, disebutkan bahwa kelahiran Allamah Thabathaba'i bertepatan dengan tahun 1321H/1904 M. Sedangkan Sayyed Hossein Nasr, dalam berbagai tulisannya, seperti, "About the Author" dalam Allamah Al-Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i, *Shi'a,* Manila: Al-Hidayah, 1995, h. 22; "Sang Alim dari Tabriz", dalam Allamah Thabathaba'i, *Mengungkap Rahasia Alquran,* (Bandung: Mizan, 1995), h. 5; "Tentang Penulis", dalam Allamah Thabathaba'i , *Hikmah Islam,* (Bandung: Mizan, 1993), get. ke-4, h. 8, menyebutkan bahwa Allamah Thabathaba'i lahir pada tahun *Qamariyyah Hijriyah* 1231 atau *Syamsiyyah Hijriyah* 1282 H/ 1903 M. Bila dilihat lebih jauh, maka baik yang terdapat dalam kata pengantar *Al-Mīzān* maupun dalam berbagai tulisan Nasr, tidak terlalu memberikan kesan adanya perbedaan penetapan tahun kelahiran di atas. Sebab, perbedaan itu cenderung hanya untuk menggunakan kalender *Hijriyah* berdasarkan peredaran bulan. Sementara Nasr, meskipun menyebut keduanya, ia tampak lebih condong menggunakan kalender Hijriyah berdasarkan peredaran matahari. Akan tetapi pada sisi lain, perbedaan itu akan terlihat sangat mencolok ketika merujuk pada tahun kelahiran yang terdapat dalam tulisan Allamah Thabathaba'i, lihat misalnya, "Hidupku: Otobiografi Pengarang", dalam *Inilah Islam: Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah,* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), h. 15. Dalam buku ini, tahun kelahiran *Hijriyah* 'Allamah Thabathaba'i tertulis 1271 H/1892 M.

2 Al-'Allamah Al-Sayyid Muhammad Husain Al-Thabathaba'i, *Al-Mīzān fi Tafsīr Alquran,* (Beirut: Mu'assasat Al-'A'lamiy li Al-Mathbu'āt, 1991), get. ke-I, jilid I, h. a. Perlu ditambahkan bahwa julukan Thabathaba'i yang melekat di belakang namanya berasal dari salah satu nama kakeknya yang bernama Ibrahim Thabathaba'i bin Isma'il Al-Dibaji, Lihat: *Al-Mīzān fi Tafsīr Alquran,* juz II, h.a.

3 Sayyed Hossein Nasr, "Muhammade Husain Thabathaba'i (1903-1981)" dalam John L. Esposito (Ed,.) *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islam World,* (New York: Oxford University Press, 1995), vol. 4, h. 161-162

4 Ibunya meninggal saat ia berumur lima tahun, sedangkan ayahnya meninggal ketika ia berumur sembilan tahun. Lihat: 'Allamah Thabathaba'i, *Inilah Islam,* h. 15.

5 Ibid..

6 Ibid..

7 Nasr, "Muhammad Husain Thabathaba'i", h. 161.

8 Nasr, "*Preface*", h. 16.

9 Allamah Thabathaba'i, *Inilah Islam,* h. 16.

10 Nasr, "*Preface*", h. 10.

11 Informasi lebih lanjut tentang Ibn Arabi dan gagasan *wahdat al'wujūd*-nya. Dapat ditemukan misalnya dalam karya A. E. Afifi, *Filsafat Ibn Arabi,* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995). Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat Al-Wujūd dalam Perdebatan,* (Jakarta: Paramadina, 1996). Nasr, *Three Muslim Sage,* (Cambridge: Oxford University, 1970), h. 104.

12 Nasr, "*Preface*", h. 10.

13 Ibid., h. 9; Lihat juga Allamah Thabathaba'i, *Inilah Islam,* h. 16.

14 Ibid., h. 10.

15 Nasr, *Muhammad Husain Thabathaba'i,* h. 161.

16 Dinasti Qajar merupakan sebuah dinasti yang dibangun—oleh Aqa Muhammad Qajar—di atas reruntuhan Dinasti Syafawi (907/1501-1135/1722). Sebelum didirikan Dinasti Qajar, sebenarnya telah ada upaya untuk membangun sebuah dinasti yang dilakukan oleh Nadir

Syah pada tahun 1149/1736-1160/1747. Hal yang sama juga dilakukan oleh Karim Khan Zand pada tahun 1164/17504193/1779. Lihat: Abdul Shakoor Ahsan, "*Renaissance in Iran: General*" dalam M.M. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy,* vol. II, (Pakistan: Royal Book Company, 1983), h. 1524. Penelitian lebih komprehensif tentang Nadir Syah dapat dilihat pada uraian Peter Avery, "*Nadir Shah and The Asfharid Legacy*", sedangkan tentang Karim Zand Khan dapat ditemukan dalam uraian John Perry, "*The Zand Dinasty*". Kedua penelitian tersebut dimuat dalam Peter Avery, Gavin Hambly, Charles Melville, *The Cambridge History of Iran,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), h. 3-62 dan 63-403.

17 Abdul Shakoor Ahsan, "*Renaissance*", h. 1524.

18 Abdul Shakoor Ahsan, "*Renaissance*", h. 1531. Diskusi mendalam tentang akhir masa pemerintahan Dinasti Qajar dapat dilihat pada Nikki Keddie, "*Iran Under the Later Qajar*" dalam Peter Avery, *The Cambridge,* h. 174.

19 Lihat, F. Kazemzadeh, "*Iranian Relation With Russia and The Soviet Union, To 1921*", dalam Peter Avery, *The Cambridge,* h. 314.

20 Hubungan Iran dengan Inggris dapat dilihat pada uraian Rose Greaves, "*Iranian Relations With Great Britain and British India, 1798-1921*" dalam Peter Avery, *The Cambridge,* h. 374.

21 Lihat, Gavin R.G. Hambly, "*The Pahlavi Autocracy: Reza Shah, 1921-1941*" dalam Peter Avery, *The Cambridge,* h. 213.

22 Gavin R.G. Hambly, "*The Pahlevi Autocracy: Reza Syah, 1921-1941*", dalam Peter Avery, *The Cambridge,* h. 242. Lihat juga uraiannya tentang Dinasti Pahlevi di bawah pimpinan Muhammad Reza Syah pada buku yang sama, h. 244-293,

23 Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam,* III, alih bahasa Ghufron A. Mas'adi, (Jakarta: Rajawali Press, 1999), h. 51.

24 Ira M. Lapidus, *Sejarah Islam,* h. 51-53.

25 Ira M. Lapidus, *Sejarah Islam* h. 60-63. Bandingkan dengan Gavin R.G. Hambly, "*The Pahlevi", dalam Peter Avery, The Cambridge,* h. 279-293.

26 Abul Shakoor Noer, "*Renaissance*", h. 1525.

27 Abdul Shakoor Ahsan, "*Renaissance*", h. 1526.

28 Ibid..

29 Lihat biografi hidup, karya-karya, dan ajaran filsafatnya, dalam tulisan Sayyed Hossein Nasr, "*Renaissance in (continued): Haji Mulla Hadi Sabziwari*" dalam M.M. Sharif, *A History,* h. 1543-1556.

30 Tentang seluk beluk *School of Isfahan,* lihat uraian Sayyed Hossein Nasr "*The School of Isfahan*", dalam M. M. Sharif, *A History,* h. 904-931.

31 Menurut Fazlur Rahman, sampai kini belum ada sarjana modern melakukan studi untuk memahami tokoh ini, lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra* (*Sadr Al-Dīn Al-Shirazi*), (Al-Barry: State University of New York Press, 1975), h. 1.

32 Kajian tentang filsafat Mulla Shadra: lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy.* Bandingkan dengan uraian Nasr tentang tokoh yang sama pada "*Shadr Al-Dīn Al-Shirazi (Mulla Shadra)*" dalam M.M. Sharif, *A History,* h. 932-961.

33 Uraian tentang Suhrawardi telah banyak dilakukan oleh para sarjana modern, terutama oleh Henry Corbin, Sayyed Hossein Nasr, Hossein Ziai, dan Mehdi Amin Razavi.

34 Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, dan Gnosis,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 85.

35 Nasr, "*Renaissance*", h. 1544.

36 Ibid., h. 1545.

37 Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi,* h. 135.

. . .

38 *Ibid.*.
39 Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial,* h. 47.
40 Nasr, *Intelektual,* h. 86.
41 Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi,* h. 136, lihat juga Nasr, *Intelektual,* h. 86.
42 Menurut Abul Qasim Razzaqi, *Tafsir Al-Mīzān* memiliki beberapa ciri, yakni ilmiah, teknis, estetis, filosofis, historis, sosiologis, dan tradisional. Namun dari keseluruhan ciri itu, ada tiga ciri yang paling menonjol, yakni *pertama,* tafsir ini ditulis dengan corak penafsiran Alquran dengan Alquran; *kedua,* memiliki perhatian terhadap persoalan-persoalan sosiologis; *ketiga,* mengurai persoalan-persoalan filosofis. Lihat: Abu Al-Qasim Razzaqi, "Pengantar kepada Tafsir Al-Mizan" dalam *Jurnal Studi-Studi Islam Al-Ḥikmah,* (Bandung: Yayasan Muthahhari), h. 5-23.
43 Tentang berbagai karya Allamah Thabathaba'i, lihat Nasr, "*Preface*", h. 26; Allamah Thabathaba'i, *Inilah Islam,* h. 1749.; *Al-Mīzān,* h. d.; Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi,* h. 136.
44 Meskipun demikian, harus ditegaskan bahwa dalam upaya menggambarkan secara analitis-kritis terhadap pemikiran filosofis 'Allamah Thabathaba'i tentang Tuhan, buku ini juga harus melihat karya-karya beliau.
45 Kata *Nihāyat* dalam bahasa Arab memiliki beragam arti, yaitu bagian akhir, penutup, penghabisan, hasil, kesudahan, batas, ujung, terakhir, tujuan akhir. Lihat Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdhor, *Kamus Kontemporer: Arab-Indonesia,* (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta, 1996), h. 1948. Dari arti ini, kata *Nihāyat* dimaksudkan oleh "Allamah Thabathaba'i ketika memberi nama dari kitab yang ditulis adalah "terakhir". Adapun kata *Ḥikmah,* seperti halnya kata *Nihāyat,* juga memiliki beragam arti: kebijaksanaan, hikmah, pepatah, peribahasa, filsafat kenabian, Alquran. Lihat Atabik Ali, *Kamus Kontemporer,* h. 721. Yang dikehendaki oleh Allamah Thabathaba'i dengan kata *hikmah* yang tercantum dalam nama karya tersebut barangkali adalah "filsafat" sehingga jika kedua arti kata tersebut digabung, *Nihāyat Al-Ḥikmah* akan berarti "Filsafat Terakhir".
46 Muhammad Taqi Mishbah Al-Yazdi, *Ta'liqah 'ala Nihāyat Al-Ḥikmah,* (Qum Al-Musyarrafah: Mu'assasāt Al-Nasyr Al-Islam, 1405), h. 4
47 Nasr, "*Preface*" dalam Allamah Thabathaba'i , *Shi'a,* h. 24.
48 Allamah Thabathaba'i, *Nihāyat Al-Ḥikmah,* h. 5.
49 Mishbah Al-Yazdi, *Ta'liqah,* h. 3.
50 'Allamah Thabathaba'i, *Bidāyat Al-Ḥikmah,* (Qum Al-Musyarrafah: Mu'assasat Al-Nasyr Al-Islami, 1417), h. 4-5.
51 Mustafa Al-Saqa, "Kitab Adab *Al-Dunya wa Al-Dīn*" dalam Abu Al-Hasan Al-Mawardi, *Adab Al-Dunya wa Al-Dīn,* (Kairo: Maktab Al-Amiriyyah, 1995), h. 12.

BAB III
Tuhan dalam Filsafat 'Allamah Thabathaba'i

SEPERTI telah disebutkan pada bab pendahuluan bahwa kajian filosofis tentang Tuhan bukan sesuatu yang baru karena hampir semua filsuf Muslim pernah mengkajinya. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa pemikiran filosofis Thabathaba'i tentang Tuhan, sesungguhnya adalah hasil pergumulan pemikiran filosofis dengan pemikiran filosofis Muslim terdahulu. Dengan demikian, untuk menelaah dan memahami pemikiran filosofis Allamah Thabathaba'i tentang Tuhan harus terlebih dahulu memahami pemikiran filosofis para filsuf Muslim sebelum Thabathaba'i dalam masalah ketuhanan.

Karena itulah pada bab ini, sebelum menguraikan pemikiran ketuhanan Allamah Thabathaba'i, akan diuraikan terlebih dahulu pemikiran ketuhanan para filsuf Muslim sebelum Thabathaba'i. Istilah filsuf Muslim yang dimaksud dalam buku ini merujuk pada Al-Kindi, Ibn Sina, Ibn Rusyd, dan Mulla Shadra.[1] Sebelum menguraikan lebih jauh persoalan itu, harus dinyatakan bahwa uraian-uraian para filsuf Muslim di seputar persoalan ketuhanan dibatasi pada beberapa tema kajian berikut, yaitu tentang bukti adanya Tuhan, keesaan Tuhan, dan sifat-sifat Tuhan.

. . .

Dengan demikian, bab ini akan terdiri dari dua subbahasan. *Pertama,* subbahasan tentang Tuhan dalam konsepsi para filsuf Muslim sebelum Thabathaba'i. *Kedua,* subbahasan tentang Tuhan dalam Filsafat Thabathaba'i. Lebih jelasnya dapat diikuti pada uraian berikut:

A. Tuhan dalam Konsepsi Para Filsuf Muslim sebelum 'Allamah Thabathaba'i

1. Bukti Adanya Tuhan

Persoalan pertama yang dikaji oleh para filsuf Muslim berkenaan dengan konsepsi mereka tentang Tuhan adalah: bagaimana menjelaskan keberadaan Tuhan berdasarkan bukti rasional? Dengan kata lain, jika Tuhan itu diyakini keberadaannya berdasarkan pesan-pesan agama (baca: wahyu), maka bagaimana keyakinan itu dapat dijabarkan dengan bukti rasional?

a. Al-Kindi

Menanggapi pertanyaan di atas, Al-Kindi yang lazim dikenal sebagai filsuf berkebangsaan Arab adalah filsuf Muslim pertama yang mencoba menguraikan pendapatnya tentang adanya Tuhan. Menurut Mulyadhi Kartanegara dan Athif Al-'Iraqi, Al-Kindi mengajukan beberapa bukti untuk menetapkan keberadaan Tuhan. Bukti-bukti itu adalah sebagai berikut:

Bukti pertama didasarkan pada premis bahwa alam semesta itu terbatas dari sudut jasad, waktu, dan gerak. Karena keterbatasan itu, alam semesta harus diciptakan, sebab menurut hukum kausalitas, segala sesuatu yang diciptakan dalam waktu harus memiliki pencipta. Karena alam diciptakan, siapakah pencipta alam semesta? Tuhan adalah Pencipta alam semesta, demikian jawab Al-Kindi. Selanjutnya, karena Tuhan adalah pencipta alam, maka Ia harus ada.[2] Premis tentang keterbatasan alam dari sudut jasad, waktu, dan gerak yang dijadikan dasar oleh Al-Kindi

untuk menjelaskan keberadaan Tuhan. Menurut Mulyadhi Kartanegara, pada dasarnya merupakan penolakannya terhadap konsep keabadian alam yang diajukan oleh Aritoteles dan para pengikutnya, bahkan pada tingkatan tertentu, konsep keabadian alam itu dipertahankan oleh kaum neo-platonis Muslim pasca-Al-Kindi. Upaya Al-Kindi untuk menolak keabadian alam semesta, mula-mula dibangun dari pendapatnya tentang keterbatasan jasad. Menurutnya, jasad adalah sesuatu yang memiliki *jins* (genus) dan *naw'* (spesies). Sebaliknya, yang abadi adalah sesuatu yang tidak memiliki subjek, predikat, dan genus. Karena jasad memiliki genus dan spesies, maka alam tidaklah abadi, sebab yang abadi tidak memiliki genus.[3]

Setelah menunjukkan keterbasan/ketidakabadian jasad, Al-Kindi kemudian menjelaskan bahwa jasad alam semesta itu terbatas dan karena itu ia diciptakan. Uraian Al-Kindi tentang keterbatasan alam itu dapat dilihat pada kutipan berikut:

> "...jika kita mengambil sebagian dari jasad yang disebut tidak terbatas, maka sisanya bisa terbatas dan keseluruhannya tidak, atau sisanya tak terbatas dan keseluruhannya (juga) tak terbatas. Jika keseluruhan itu terbatas dan kemudian kita tambahkan pada apa yang telah terambil, hasilnya akan menjadi jasad yang sama seperti sebelumnya, yakni jasad yang tak terbatas. Hal tersebut akan berimplikasi bahwa yang tak terbatas adalah lebih besar dari yang tak terbatas, dan itu adalah rancu, dan ini juga secara tidak langsung akan berarti bahwa keseluruhan itu identik dengan bagian, hal mana adalah kontradiktif. Karena itu, sebuah jasad yang aktual harus terbatas secara niscaya. Alam semesta betul-betul ada (aktual), karenanya ia harus terbatas, dalam arti bahwa ia dicipta."[4]

Di samping menunjukkan keterbatasan jasad alam semesta seperti terlihat di atas, Al-Kindi juga membuktikan bahwa waktu dan gerak

adalah terbatas, dan karenanya diciptakan. Penolakan Al-Kindi terhadap ketidakterbatasan waktu dapat dilihat sebagai berikut.

Jika "masa lalu" tanpa sebuah permulaan itu mungkin, ia tidak bisa sampai pada "saat ini" karena hal tersebut akan menyatakan secara tidak langsung bahwa yang tidak terbatas menjadi aktual (*comes into actuality*). Namun, yang tak terbatas tidak bisa menjadi aktual karena yang tak terbatas tidak bisa "dilintasi" (*can not be tranversed*); dan mengatakan bahwa "masa kini" telah melalui sejumlah saat yang tak terhingga akan sama dengan menyatakan bahwa yang tak terbatas telah dilintasi. Karena itu, waktu adalah terbatas dan diciptakan.[5] Adapun gerak, karena tidak bisa dipisahkan dengan waktu, maka ia haruslah terbatas. Pendapat Al-Kindi tentang ketidakterpisahan antara gerak dan waktu itu terlihat ketika menyatakan, "Jika ada gerak, di sana pasti ada waktu; dan jika tidak ada gerak, niscaya tidak akan ada waktu."[6] Di samping untuk membuktikan keberadaan Tuhan, argumen-argumen tentang keterbatasan alam semesta, waktu, dan gerak seperti yang telah diuraikan di atas, juga dipergunakan oleh Al-Kindi untuk menunjukkan bahwa alam semesta itu diciptakan dari tiada (*creatio ex nihilo*). Bahkan dari argumen tersebut, Al-Kindi kemudian berkesimpulan bahwa alam semesta diciptakan dalam waktu (*muḥdats*).[7]

Bukti kedua, berdasarkan pada telaahnya tentang alam, Al-Kindi kemudian berupaya menunjukkan bahwa alam yang tersusun (*murakkab*) dan beragam (*katsrah*) itu sesungguhnya tergantung secara mutlak pada satu sebab yang berada di luar alam; satu sebab itu, tidak lain adalah zat Tuhan Yang Esa (*Al-Dzāt Al-Ilāhiyyah Al-Wāḥid*).[8]

Menurut Mulyadhi Kartanegara, keterangan Al-Kindi tentang ketergantungan ketersusunan dan keberagaman alam itu dapat ditemui dalam kitabnya *Fī Al-Falsafah Al-Ūlā* ketika Al-Kindi menyatakan,

"Karena kesatuan dan keanekaan bersama-sama terdapat pada setiap

objek indrawi dan keanekaan harus merupakan satu kelompok dari satuan-satuan tunggal, maka niscaya bahwa tidak akan pernah ada (yang namanya) keanekaan. Jika seandainya tidak ada kesatuan, keanekaan tidak akan pernah memiliki wujud. Karenanya, setiap perwujudan semata-mata hanya akibat (*effect*), yang mana akibat ini mewujudkan sesuatu yang tidak ada menjadi ada; dan konsekuensinya, emanasi (pancaran) kesatuan dari Yang Maha Esa, Yang Mahaawal adalah terwujudnya setiap objek indrawi dari sesuatu yang dilekatkan pada objek indrawi tersebut; dan (Yang Maha Esa) menyebabkan setiap dari objek itu menjadi ada melalui wujud-Nya. Oleh karena itu, sebab kejadian (sesuatu itu) adalah kembali kepada Yang Maha Esa, yang tidak memperoleh kesatuan dari seseorang pemberi (donor), tetapi melalui esensi (*Dzāt*)-Nya."[9]

Bukti ketiga bersandar pada ide yang menyatakan bahwa sesuatu tidak bisa secara logika menjadi penyebab bagi dirinya. Menurut Mulyadhi Kartanegara, Al-Kindi mengajukan ide tersebut dengan menolak empat keadaan yang mengatakan bahwa sesuatu bisa menjadi sebab bagi dirinya. Keempat situasi itu adalah,

"(a) Sesuatu yang menjadi sebab bagi dirinya mungkin tiada dari esensinya (juga) tiada. Dalam hal ini, tidak ada sebab maupun yang disebabkan karena sebab dan akibat dinisbahkan hanya pada yang ada; (b) Sesuatu mungkin tidak ada, tetapi esensinya ada. Hal ini akan berarti bahwa sesuatu itu tidak ada, dan sesuatu yang tidak ada bukanlah sesuatu (*nothing*). Selanjutnya, jika sesuatu yang tiada merupakan sebab bagi dirinya, maka pada waktu yang bersamaan (ia) adalah dirinya dan juga berbeda dengan dirinya. Namun, hal tersebut adalah kontradiktif; (c) Sesuatu mungkin ada dan esensinya tiada. Di sini, kita juga akan menemukan kontradiksi yang sama; (d) Sesuatu mungkin ada dan esensinya juga ada. Dalam hal ini, bisa jadi esensinya berbeda dengan dirinya (hal mana adalah tidak mungkin); atau sesuatu yang sama akan menjadi sebab dan sekaligus akibat (yang juga akan merupakan suatu kontradiksi dalam istilah). Karena itu, untuk mengatakan bahwa sesuatu benda yang ada dan yang esensinya juga ada sebagai sebab bagi dirinya adalah rancu."[10]

Berdasarkan penolakan terhadap keadaan di atas, Al-Kindi kemudian berkesimpulan bahwa karena ketidakmampuan sesuatu untuk menjadi penyebab bagi dirinya, maka segala sesuatu secara niscaya memerlukan sebab luar untuk mewujudkan dirinya. Akan tetapi, sebab luar tadi juga tidak mampu untuk mewujudkan dirinya. Oleh karena itu, sebab luar itu pun memerlukan sebab lain untuk mewujudkannya. Kondisi demikian terjadi secara terus menerus sampai rangkaian sebab tersebut mencapai sebab terakhir yang tidak tersebabkan. Sebab ini, menurut Mulyadhi Kartanegara, merupakan sebab sejati dan terakhir dari penciptaan. Sebab inilah yang kita rujuk sebagai Tuhan, satu-satunya sebab yang sejati/ nyata dari alam semesta.[11]

Bukti keempat didasarkan pada perumpamaan (*al-tamtsīl*) antara jiwa (*al-nafs*) yang terdapat di dalam jasad manusia dengan Tuhan yang merupakan sandaran bagi alam. Dengan kata lain, jika mekanisme jasad manusia yang teratur (*al-nizhām*) menunjukkan adanya kekuatan yang tak terlihat yang disebut dengan jiwa, maka mekanisme alam yang berjalan secara teratur (*al-tadbīr*) mengisyaratkan adanya seorang administrator (*mudabbir*) yang mengaturnya.[12] Administrator itulah yang dirujuk oleh Al-Kindi sebagai Tuhan.

Bagaimana cara kita mengetahui adanya administator bagi alam? Menurut Al-Kindi, cara kita mengetahui adanya administrator bagi alam adalah dengan mengamati akibat-akibat dari administrasi-Nya (*tadbīrih*) yang terlihat di dalam alam. Pengetahuan kita yang demikian terjadi saat kita mengidentifikasi keberadaan jiwa di dalam jasad. Sebab kita tidak akan menyimpulkan adanya jiwa di dalam jasad tanpa mengamati akibat-akibat yang terlihat di dalam jasad.[13]

Bukti kelima, Al-Kindi menyandarkan bukti yang kelima ini pada rancangan (*al-ināyah*), keteraturan (*al-ḥikmah*), dan tujuan (*al-ghāyah*) dari alam.[14] Hal demikian dapat dilihat ketika ia menyatakan,

"Susunan yang mengagumkan pada alam semesta ini, keteraturannya, interaksi yang selaras antara bagian-bagiannya, cara yang menakjubkan di mana beberapa bagian tunduk kepada pengarahan bagian-bagian lainnya, pengaturan yang begitu sempurna sehingga yang terbaik selalu terpelihara dan terburuk selalu terbinasakan. Semua ini adalah petunjuk yang paling baik tentang adanya suatu pengatur yang paling cerdas."[15]

Dari pernyataan Al-Kindi di atas dapat dikatakan bahwa pengatur paling cerdas yang mengatur, menertibkan, dan menyelaraskan mekanisme alam itu yang disebut Al-Kindi sebagai Tuhan.

Dari keseluruhan bukti yang diajukan Al-Kindi untuk menyatakan keberadaan Tuhan di atas, dapat ditarik satu bukti utama yang menjadi ciri khas Al-Kindi dalam menetapkan adanya Tuhan. Ciri khas itu, seperti disebut oleh Mulyadhi Kartanegara, adalah bahwa argumen Al-Kindi dibangun atas *dalīl al-ḥudūts* (bukti *a noviate mundi*), dan seperti yang telah terlihat, bukti ini menekankan kesementaraan alam semesta. Namun, perlu ditegaskan bahwa Al-Kindi bukanlah orang pertama yang menggunakan bukti ini, sebab para teolog ternyata lebih dahulu menggunakannya daripada Al-Kindi sang filsuf Arab itu.[16] Namun pada kesempatan lain, bukti Al-Kindi juga dapat dikatakan "bertumpu pada keyakinan akan hubungan sebab akibat".[17]

b. Ibn Sina

Untuk menetapkan keberadaan Tuhan, Syaikh Al-Raīs Ibn Sina mengajukan bukti kemungkinan (*dalīl al-imkān, a contigenti mundi*).[18] Ibn Sina menyebut bukti yang ia ajukan itu dengan *hukm al-shiddīqīn* (ketentuan orang-orang yang benar). Berbeda dengan Al-Kindi yang mendasarkan buktinya pada keterbatasan (temporalitas) alam, bukti yang diajukan oleh Ibn Sina itu dibangun berdasarkan pada konsepsinya tentang *al-wujūd.* Bahkan menurutnya, keberadaan Tuhan hanya dapat

diketahui melalui wujūd-Nya, bukan melalui ciptaan ataupun perbuatan-Nya. Hal itu dapat dilihat dalam ungkapan Ibn Sina sebagai berikut:

> "Renungkan! Betapa keterangan kami dalam menetapkan Yang Pertama (*Al-Awwal*), keesan-Nya dan bersil-Nya dari tanda-tanda (*bara'atuh an al-simah*), tidak memerlukan renungan kepada selain wujud itu, tidak memerlukan pertimbangan penciptaan dan perbuatan-Nya. Namun, hal ini lebih terpercaya dan mulia, yakni bila kita melihat keadaan wujud, maka terlihatlah wujud dari segi wujud-Nya (*min haitsu huwa wujūd*) dan sesudah itu ia menyaksikan (menjadi dalil) akan yang lain-lain dalam wujud ini. Kepada yang seperti ini terdapat isyarat dalam kitab Ilahi (QS. Al-Sajadah [32]: 53*); 'Akan kami perlihatkan kepada mereka tanda-tanda (wujūd) Kami di ufuk dan dalam diri mereka sehingga jelas baginya bahwa Ia adalah benar (adanya).'* Saya katakan, 'Ini adalah ketentuan (*hukman*) bagi suatu golongan.' Kemudian Ia (Allah) berkata, '*Tidakkah Tuhanmu cukup menjadi saksi (bukti) atas segala sesuatu.*' Saya katakan, 'Sesungguhnya inilah ketentuan bagi orang-orang yang benar (*hukm al-shiddīqīn*) yang dengan-Nya, bukan atas-Nya, mereka berdalil (*yastasyhidūna bih- la'alayh*).'"[19]

Karena bukti adanya Tuhan yang diajukan oleh Ibn Sina berpijak pada konsepsinya tentang *al-wujūd,* maka untuk mendapatkan pemahaman yang benar terhadap bukti itu, tidak bisa tidak, upaya pemahaman terhadapnya harus dimulai dari kajian Ibn Sina mengenai *al-wujūd* dan analisisnya ke dalam pemilahan-pemilahan tertentu.[20]

Ibn Sina, menurut Mulyadhi Kartanegara, membuat tiga macam pemilahan mengenai *al-wujūd. Pertama,* pemilahan antara *māhiyyah* (kuiditas)[21] dan *al-wujūd* (eksistensi). *Kedua,* pemilahan antara yang tak mungkin (*al-mumtani'*), yang mungkin (*al-mumkin*), dan yang niscaya (*al-wājib*). *Ketiga,* pemilahan antara substansi (*jawhar*) dan aksiden (*'ardl*).[22]

Māhiyyah atau kuiditas adalah ke-apa-an suatu benda. Makna kuiditas adalah jawaban atas pertanyaan: apakah ia sebenarnya?[23] Berdasarkan makna tersebut, maka dapat dikatakan bahwa "kuiditas" adalah konsepsi atau persepsi kita tentang sesuatu sebagaimana ia ada, sedangkan "eksistensi" adalah wadah aktual bagi kehadiran efek-efek pada dunia lahir. Dari pemilahan tersebut, manakah yang benar-benar prinsipiil? Bagi Ibn Sina, eksistensi memiliki kedudukan yang lebih prinsipiil daripada kuiditas.[24]

Yang dimaksud dengan wujud bersifat *al-wājib* adalah wujud yang ada berdasarkan dirinya (*wājib al-wujūd bi al-dzāt*). Sementara wujud yang tidak berdasarkan dirinya adalah wujud yang bersifat *mumkin al-wujūd bi al-dzāt,* sedangkan wujud yang mustahil ada berdasarkan dirinya adalah wujud yang bersifat *mumtani' al-wujūd bi al-dzāt.*[25]

Substansi (*al-jawhar*) menurut Ibn Sina adalah semua *māhiyyah* yang tidak berada dalam sebuah subjek, sementara aksiden (*al-'ardl*) adalah semua *māhiyyah* yang bersifat konstitutif dalam sebuah subjek. Kategori substansi terdiri dari tiga bagian: (1) *'Aql* (intelek), sama sekali terpisah dari *maddah* (materi) dan *quwwah* (potensi); (2) *Nafs* (jiwa), walaupun terpisah dari materi, tetapi masih memerlukan jasad untuk bisa bertindak; (3) *Jism* (jasad) yang menerima ukuran-ukuran seperti panjang, lebar, kedalaman, serta kemampuan untuk dibagi-bagi.[26]

Berdasarkan pemilahan wujud menjadi *mumtani', mumkin,* dan *wājib,* seperti dijelaskan di atas, Ibn Sina kemudian menetapkan adanya Tuhan; kenyataan adanya wujud mungkin (*mumkin al-wujūd*) yang keberadaannya bergantung pada wujud lain di luar dirinya, meniscayakan adanya *Wājib Al-Wujūd* yang keberadaannya berdasarkan dirinya. *Wājib Al-Wujūd* inilah yang dirujuk sebagai Tuhan.

Dalam uraian lain, dapat dikatakan bahwa setiap wujud yang mungkin selalu membutuhkan sebab (*illah*) agar ia bisa menjadi ada. Akan tetapi, ketergantungan terhadap sebab memunculkan urut-urutan

dan perputaran sebab yang tanpa akhir. Urutan-urutan dan perputaran sebab yang tanpa akhir itu adalah sesuatu yang mustahil. Karena urutan-urutan dan perputaran sebab itu harus berakhir, maka ia harus berakhir pada sebab yang tidak tersebabkan (*illah ghayr mā'lūlah*). Sebab yang tak tersebabkan itu, yang disebut sebagai *Wājib Al-Wujud,*[21] dan *Wājib Al-Wujūd* itu juga yang kemudian disebut sebagai Tuhan.

Seperti diungkap oleh Ibn Sina bahwa upaya pembuktian keberadaan Tuhan yang didasarkan pada pemilahan mengenai yang ada kepada *Wājib Al-Wujūd* dan *mumkin al-wujūd,* pada hakikatnya adalah upaya pembuktian keberadaan Tuhan berdasarkan pada wujud Tuhan. Bukti Ibn Sina itu disebut oleh Ibrahim Madkour sebagai bukti ontologis, sebab bukti itu lebih bersifat metafisis daripada fisis.[28]

c. Ibn Rusyd

Menurut penelitian K.M. Muhammad Juwaidah, Ibn Rusyd memiliki dua bukti yang digunakan untuk menetapkan keberadaan Tuhan. Kedua bukti itu adalah bukti penciptaan (*dalīl ikhtirā'*) dan bukti rancangan (*dalīl al-ināyah*).[29] Bukti Ibn Rusyd itu, menurut Mulyadhi Kartanegara, dibangun berdasarkan teks-teks ayat Alquran.[30] Namun berdasarkan penelitian Muhammad Athif Al-'Iraqi dan Ibrahim Madkour, Ibn Rusyd memiliki tiga bukti tentang keberadaan Tuhan. Ketiga bukti itu adalah bukti rancangan (*dalīl al-ināyah*), bukti penciptaan (*dalīl ikhtirā'*), dan bukti gerak (*dalīl al-harakah*).[31] Meskipun demikian, harus disebutkan bahwa menurut kedua peneliti di atas, bukti yang menjadi ciri Ibn Rusyd dalam membuktikan keberadaan Tuhan adalah dua bukti yang disebutkan terlebih dahulu. Adapun bukti ketiga sesungguhnya bukan bukti khas Ibn Rusyd, sebab bukti itu sebenarnya berasal dari Aristoteles dan kemudian dikembangkan oleh Ibn Rusyd.

Bukti keberadaan Tuhan berdasarkan *dalīl al-ināyah* yang dibangun oleh Ibn Rusyd bertolak dari dua hal utama: *pertama,* bahwa seluruh *al-*

mawjūdāt (yang ada) di alam ini selaras bagi keberadaan manusia; *kedua,* keselarasan itu tentunya tidak terjadi secara kebetulan. Keselarasan itu meniscayakan adanya sebab (*fa'il*) yang sengaja mengarahkan untuk tujuan tertentu; sebab mustahil keselarasan akan terjadi bila hanya berasal dari suatu proses kebetulan. Berpijak pada dua dasar utama tersebut, Ibn Rusyd kemudian berkesimpulan bahwa keselarasan itu ada yang menciptakan. Pencipta keselaran itulah yang disebut sebagai Tuhan.[32]

Menurut Athif Al-Iraqi, kalau bukti *al'ināyah* di atas dapat disebut bersandarkan pada prinsip sebab akibat (*al-sababiyyah*), maka argumen *ikhtirā'* (penciptaan) sebenarnya juga dibangun atas dasar sebab akibat. Karena menurut Athif lagi, bukti itu dikembangkan atas dua fundamen utama, yaitu: *pertama,* keseluruhan yang ada (*al-mawjūdāt*) merupakan hasil ciptaan; *kedua,* setiap hasil ciptaan pasti memiliki pencipta.[33]

Kedua fundamen tersebut menurut Ibn Rusyd, seperti dikutip oleh Athif Al-'Iraqi, telah tertancap secara kuat dalam diri manusia. Seperti diungkap Ibn Rusyd sebagai berikut:

> "Fundamen pertama diketahui oleh manusia melalui hewan dan tetumbuhan. Sebagaimana disebutkan dalam Alquran, *'Sesungguhnya orang-orang yang menyeru selain Tuhan (Allah) tidak akan mampu menciptakan seekor lalat meskipun mereka berkumpul untuk maksud itu,'* (QS. Al-Ḥajj [22]: 37). Jika kita perhatikan jasad-jasad materiel, kemudian kita perhatikan juga kehidupan yang terjadi di dalamnya, maka kita akan berkesimpulan secara meyakinkan bahwa semua itu ada yang mewujudkannya karena setiap sesuatu ada sebabnya, dan tidak ada sesuatu yang terjadi secara kebetulan. Kemudian jika kita perhatikan benda-benda langit (*al-samāwāt*), maka kita akan berkesimpulan bahwa gerakan-gerakan benda langit itu terjadi karena rancangan (*al-'ināyah*) agar dapat kita pergunakan. Sesuatu yang dapat dipergunakan sesungguhnya telah dibuat sebelumnya. Jika kita kumpulkan fundamen pertama dengan fundamen kedua akan diketahui bahwa setiap yang diciptakan pasti memiliki pencipta, maka benarlah

pendapat kita bahwa seluruh yang ada (*al-mawjūdāt*) memiliki agen yang menciptakan (*fā'il mukhtari'an lah*)."[34]

Jika Athif Al-'Iraqi menyatakan *dalīl al-khtirā'* sebagai bukti yang bersandarkan atas prinsip sebab akibat, maka Ibrahim Madkour menyatakan bahwa *Dalīl Al-khtirā'* sebenarnya sama dengan Dalil Kosmologis. Inti dari bukti tersebut, menurutnya lagi, bahwa di alam ini terdapat ciptaan dan gerak yang berlangsung terus-menerus. Sesuatu yang diciptakan pasti ada yang menciptakan. Begitu juga halnya dengan gerak, sesuatu yang bergerak pasti ada yang menggerakkan. Pencipta dan Penggerak itulah yang disebut Tuhan.[35]

Dalīl al-ḥarakah, seperti telah disinggung sekilas di atas, dikembangkan Ibn Rusyd dari Aristoteles. Argumen ini menyatakan bahwa "setiap yang digerakkan pastilah memiliki penggerak, sebab tidak pernah didapatkan sesuatu yang bergerak dari dirinya, atau dengan kata lain, tidak pernah diketemukan sesuatu yang digerakkan adalah penggerak itu". Athif Al-'Iraqi menyatakan bahwa bukti gerak dibangun atas tiga dasar. *Pertama,* setiap yang digerakkan baik berdasarkan zatnya maupun tidak adalah terbagi dan memiliki bagian-bagian; *kedua,* jika diandaikan setiap bagian dari penggerak pertama itu tidak bergerak alias diam, maka niscaya keseluruhan bagiannya pun tidak bergerak; *ketiga,* setiap apa saja yang tidak bergerak, maka secara niscaya ia memerlukan penggerak selain dirinya. Penggerak yang ada dalam bagian itu adalah penggerak yang tak tergerakkan.[36] Dari tiga dasar di atas, Ibn Rusyd kemudian berkesimpulan bahwa apa saja yang bergerak pastilah memiliki penggerak. Kenyataan demikian akan terjadi secara terus-menerus. Dengan kata lain, bahwa sesuatu yang bergerak tentunya memiliki penggerak. Kemudian, penggerak itu pastilah juga memiliki penggerak yang lainnya. Kondisi demikian tidak boleh terjadi, jika hal itu terjadi akan muncul perputaran yang tidak memiliki akhir.

Oleh karena itu, perputaran gerak itu harus berakhir pada "penggerak pertama" (*Al-Muḥarrik Al-Awwal*). Ringkasnya, "penggerak pertama" merupakan tempat berakhirnya keseluruhan gerak yang terjadi pada alam. Namun harus dinyatakan bahwa "penggerak pertama" harus merupakan "penggerak yang tak tergerakkan berdasarkan zat". Sebab jika ia merupakan sesuatu yang digerakkan, maka ia adalah jasad sehingga ia harus memiliki penggerak. Jika hal ini terjadi, maka akan muncul kembali perputaran gerak yang tidak ada akhirnya. Oleh karena itu, dibutuhkan "penggerak yang tak tergerakkan berdasarkan zat". Penggerak yang tak tergerakkan berdasarkan zat itulah yang disebut sebagai Tuhan.[37]

d. Mulla Shadra

Sebelum menguraikan argumen Mulla Shadra tentang keberadaan Tuhan, terlebih dahulu akan dijelaskan empat prinsip dasar dari teori-teori Filsafat Metafisikanya. Keempat prinsip dasar itu adalah *waḥdat al-wujūd* (kesatuan wujud), *tasykīk al-wujūd* (ambiguitas wujud), *ashalat al-wujūd* (hakikat kemendasaran wujud), dan *al-ḥarakat al-jawhariyyah*, meskipun Sayyed Hossein Nasr menyatakan bahwa hanya dengan tiga prinsip dasar, yakni *wahdat al-wujūd, tasykīk al-wujūd,* dan *ashalat al-wujūd,* teori-teori dalam Filsafat Mulla Shadra, baik yang berkaitan dengan kosmologi, epistimologi, dan teologi, akan mudah dipahami.[38] Namun meninggalkan satu prinsip lainnya, yakni *al-ḥarakat al-jawhariyyah,* tentunya akan mengurangi kesempurnaan pemahaman kita tentang teori-teori Filsafat Mulla Shadra. Karena itu, dalam uraian-uraian berikut, tidak saja akan dijelaskan tiga prinsip yang dimaksud oleh Sayyed Hossein Nasr, tetapi sekaligus satu prinsip lain (*al-ḥarakat al-jawhariyyah*) yang juga sangat penting untuk diketahui.

1. *Waḥdat Al-Wujūd*

Teori Mulla Shadra tentang *waḥdat al-wujūd,* menurut Sayyed Hossein Nasr, adalah teori yang menyatakan bahwa wujud merupakan

realitas yang sama di dalam semua bidang eksistensi. Akan tetapi, meskipun merupakan realitas tunggal, wujud memiliki intensitas gradasi dan tingkatan-tingkatan. Teori Wujud sebagai realitas tunggal yang memiliki intensitas gradasi dan tingkatan-tingkatan itu lebih mudah dipahami jika kita lihat contoh tentang wujud cahaya, misalnya cahaya matahari, cahaya lampu, dan cahaya kunang-kunang. Dilihat dari segi subjeknya, ketiga contoh itu memiliki subjek sama, yaitu cahaya, tetapi dilihat dari segi predikatnya, ketiga contoh itu memiliki predikat yang berbeda, yaitu perbedaan kondisi/bobot perwujudannya. Demikian pula halnya dengan wujud, ada wujud Tuhan, wujud manusia, wujud pohon, dan seterusnya. Semua adalah satu wujud atau satu realitas, tetapi berbeda tingkatan intensitas perwujudannya.[39]

Dengan kata lain, teori *waḥdat al-wujūd* menurut Husein Shahab menekankan pada kesatuan wujud yang hadir pada segala sesuatu yang disebut sebagai *maujūd.* Persoalannya adalah, apakah wujud setiap satu dari mereka sifatnya berdiri sendiri (*self-subsistent*) atau justru bergantung dengan lainnya (*subsist-by other*)? Jika wujud yang hadir pada segala sesuatu itu bergantung pada yang lain, maka apa beda antara wujud Tuhan dengan wujud selain-Nya? Kemudian, bagaimana mungkin kita dapat mengandaikan bahwa wujud itu satu, sementara di dunia realitas, kita menemukan banyak entitas (sesuatu yang sungguh-sungguh ada) yang tampaknya berdiri sendiri; entitas si Ahmad tentu berbeda dengan entitas si Ali, begitu juga entitas Ahmad dan Ali berbeda dengan entitas lainnya, seperti entitas hewan, tumbuhan, dan sebagainya. Jika entitas-entitas tersebut berbeda, lantas di mana letak kesatuannya? Masalah-masalah di atas, menurut Husein Shahab, merupakan problem *multiplisitas* (keberagaman) dengan unitas (kesatuan). Problem demikian dalam filsafat *wujūdiyyah* dipecahkan dengan dua konsep yang cukup fundamental: *pertama,* konsep *mawjūd murakkab,* dan *kedua,* konsep *mawjūd basīth.* Dalam konsep *mawjūd murakkab,* keberadaan wujud

bergantung pada unsur-unsur pokoknya. Segala yang termasuk dalam kategori ini, maka wujudnya pasti akan terbatas. Sebaliknya, dalam konsep *mawjūd basīth,* keberadaan wujud-Nya tidak bergantung pada unsur-unsur. Kondisi ini membuat wujud yang demikian tidak pernah terbatas. *Wujūd basīth* ini dalam Filsafat *Wujūdiyyah* hanya diberikan kepada Tuhan, di mana *wujūd*-Nya merupakan *mawjūd*-Nya. Dalam Filsafat Mulla Shadra, ketunggalan jenis wujud Tuhan ini melahirkan formula yang disebut dengan istilah *basith al-haqīqah kullu syay'* (wujud yang bersifat tunggal adalah wujud yang mencakup seluruh entitas yang disebut "sesuatu").[40]

Berdasarkan uraian tentang konsep *mawjūd murakkab* dan *mawjūd bashīth* di atas, maka pertanyaan-pertanyaan tentang keberagaman dan kesatuan wujud dapat dipecahkan sebagai berikut: bahwa wujud, meskipun ia beragam, tetapi hakikatnya adalah satu, sebab seperti yang telah disebutkan, *waḥdat al-wujūd* menekankan pada kesatuan wujud yang hadir pada segala sesuatu. Akan tetapi, meskipun wujud itu satu, tidak berarti bahwa wujud itu sama, sebab ada wujud yang bergantung pada unsur-unsur pokoknya, ada pula wujud yang berdiri sendiri. Di sinilah letak perbedaan keberagaman wujud-wujud dengan wujud Tuhan.

2. *Tasykīk Al-Wujūd*

Teori *Tasykik Al-Wujūd* (Gradasi Wujud yang Sistematis) yang diungkapkan oleh Mulla Shadra, sesungguhnya merupakan kelanjutan dari teori *Waḥdah Al-Wujūd* yang telah disebutkan di atas. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, teori *Waḥdah Al-wujūd* menyatakan bahwa manifestasi wujud yang hadir pada segala sesuatu adalah satu. Kendatipun demikian, dilihat dari segi tingkat kekuatan, kedalaman dan kelemahan, manifestasi wujud-wujud itu tentunya berbeda-beda dalam realitas, seperti ada Wujud Tuhan, wujud manusia, wujud hewan dan seterusnya. Nah, menurut Oliver Leaman, kemampuan wujud untuk

memanifestasikan diri melalui banyak corak dalam realitas itulah yang disebut oleh Mulla Shadra dengan *tasykīk al-wujūd*.[41]

Menurut Musa Al-Kazhim, teori *Tasykīk Al-Wujūd* akan lebih mudah dipahami melalui keberagaman wujud cahaya. Berdasarkan spektrum frekuensi dan intensitasnya, kata Musa Al-Kazim, cahaya dapat dibedakan menjadi beragam wujud cahaya, seperti terlihat dalam kutipan berikut:

> "Ada cahaya monokromatis dengan panjang gelombang 400 per seribu juta meter dengan intensitas 10 watt tiap meter persegi yang—bagi mata dan persepsi manusia normal—secara subjektif dipahami sebagai cahaya ungu dengan terang sedang. Ada cahaya monokromatis dengan panjang gelombang 800 per seribu juta meter dengan intensitas seperseribu watt yang dipahami sebagai cahaya merah amat redup. Ada cahaya multiwarna atau polikromatis yang terdiri dari banyak frekuensi yang dipancarkan oleh matahari dengan intensitas yang berbeda-beda sesuai dengan jarak perjalanan yang telah ditempuhnya dari matahari. Namun demikian, di balik semua perbedaan itu, perlu diperhatikan bahwa semuanya memiliki sifat kecahayaan yang sama atau identik seratus persen."[42]

Contoh di atas menunjukkan bahwa keberagaman tingkat eksistensial cahaya tidak membuat kita menyebut keberagaman itu dengan sesuatu yang lain. Kita tetap menyebut keragaman tersebut sebagai cahaya. Begitu juga halnya dengan wujud. Ia memiliki keberagaman tingkat eksistensial wujud yang berbeda-beda, tetapi keberagaman itu pun tetap disebut sebagai wujud. Tingkat keberagaman wujud dalam realitas itulah yang disebut sebagai *tasykīk al-wujūd*.

3. *Ashalat Al-Wujūd*

Teori *Ashalat Al-Wujūd* yang dikemukakan oleh Mulla Shadra itu, menurut Jalaluddin Rakhmat,[43] pada dasarnya merupakan jawaban

Mulla Shadra terhadap persoalan wujud (eksistensi) dan *māhiyyah* (kuiditas). Ada satu pertanyaan yang perlu dijawab berkenaan dengan persoalan wujud dan *māhiyyah* tersebut. Jika perbedaan antara wujud dan *māhiyyah* itu hanya ada dalam pikiran dan di dunia eksternal hanya satu realitas, maka manakah dari dua konsep itu (wujud dan *māhiyyah*) yang berkaitan dengan realitas? Kaum Peripatetik dan Sufi, menurut Jalaluddin Rakhmat, menyatakan bahwa *māhiyyah* hanyalah aksiden atau abstraksi mental, dan yang berhubungan dengan realitas eksternal adalah wujud. Sebaliknya, Suhrawardi menyatakan bahwa wujud hanyalah formulasi abstrak yang diperoleh pikiran dari substansi eksternal. Oleh karena itu, wujud adalah aksiden, dan yang prinsipiil adalah *māhiyyah* (*ashalat al-māhiyyah*). Berbeda dengan Suhrawardi, Mulla Shadra lebih memilih wujud sebagai yang prinsipiil (*ashalat al-wujūd*) daripada *māhiyyah.* Keunggulan wujud sebagai dasar segala realitas itu dibangun oleh Mulla Shadra berdasarkan alasan-alasan berikut:

1. Setiap *māhiyyah* berbeda dari *māhiyyah* yang lain, *māhiyyah* pohon berbeda secara total dari *māhiyyah* "kehijauan". Dalam hal ini, masing-masing tidak memiliki sesuatu yang sama. Jika tidak ada realitas yang dapat mempersatukan *māhiyyah* yang berbeda dan menggabungkannya, kita tidak dapat mempredikatkan satu *māhiyyah* pada *māhiyyah* yang lain dalam proposisi. Karena itu, diperlukan satu realitas dasar untuk menggabungkan berbagai *māhiyyah.* Realitas dasar ini adalah wujud, bukan *māhiyyah.*
2. Setiap *māhiyyah* adalah *qua,* artinya tanpa wujud, tidak dapat menimbulkan efek. Sesuatu kita anggap memiliki efek hanya karena wujudnya. Karena itu, yang asasi (fundamental) dan sumber efek adalah wujud, bukan *māhiyyah.*
3. *Māhiyyah* itu netral, dalam hal intensitas, kelemahan, prioritas, dan posterioritas. Artinya terlepas dari wujud, *māhiyyah* tidak intens, tidak lemah, tidak prioritas, dan tidak posterior. Namun, ketika

kita melihat pada realitas eksternal, kita menemukan adanya wujud yang prioritas, sebagian intens (seperti sebab) dan sebagian lemah (seperti akibat). Jika wujud tidak dianggap asasi dan riil, maka kita harus menganggap *māhiyyah* yang tidak memiliki atribut sebagai sumber atribut. Namun, tidak mungkin sesuatu yang tidak mempunyai atribut menjadi pemberi atribut.[44]

Berdasarkan tiga alasan di atas, dapat dikatakan bahwa teori *ashalat al-wujūd* (wujud lebih prinsipiil atau unggul daripada *māhiyyah*) yang dibangun oleh Mulla Shadra menjadi sesuatu yang tidak terbantahkan kebenarannya. Keberhasilan Mulla Shadra membangun teori itu, sebenarnya tidak lepas dari sumbangan pikiran para filsuf pendahulunya, seperti Al-Farabi, Ibn Sina, dan Suhrawardi. Seperti yang ditegaskan oleh Husein Shahab,[45] bahwa yang dilakukan oleh Mulla Shadra ketika membangun teori *ashalat al-wujūd* adalah upaya sintesis dari wacana-wacana yang telah ada sebelumnya. Sebab jauh sebelum Mulla Shadra, para filsuf Peripatetik, semisal Al-Farabi dan Ibn Sina, telah menggagas teori Dualitas antara wujud dan *māhiyyah.* Menurut Husein Shabab, teori Dualitas itu menyatakan bahwa wujud dan *māhiyyah* adalah dua realitas yang bersatu yang kemudian disebut sebagai *mawjūd.* Dengan kata lain, apa yang disebut sebagai *mawjūd* adalah gabungan antara wujud dan *māhiyyah. Māhiyyah* dalam teori ini berada dalam posisi sebagai lokus yang memerlukan wujud agar ia bisa eksis. Karena itu, tanpa wujud, suatu *māhiyyah* tidak akan pernah *mawjūd.* Sebaliknya, tanpa *māhiyyah,* suatu wujud tidak akan bisa memperoleh partikularisasinya di dunia realitas. Suhrawardi menolak teori Dualitas antara wujud dan *māhiyyah* itu. Suhrawardi menegaskan bahwa *mawjūd* yang kita saksikan di dunia realitas sesungguhnya adalah wujud itu, bukan *māhiyyah* yang asalnya "hampa" dari wujud, yang kemudian memperoleh wujud agar bisa eksis. Sebab, jika teori Dualitas antara wujud dan *māhiyyah* itu diterima, maka wujud itu pada posisinya yang demikian akan memerlukan wujud lain

yang bisa memberinya eksistensi. Kondisi ini akan terjadi terus-menerus tanpa henti. Suhrawardi bahkan menyatakan bahwa wujud konkret yang kita temukan, tidak lain, adalah sebuah fakta bahwa ia adalah *mawjūd* itu sehingga istilah wujud yang kita berikan padanya adalah upaya abstraksi mental saja. Berdasarkan perdebatan filosofis di seputar persoalan wujud dan *māhiyyah* itulah, kemudian Mulla Shadra bangkit untuk mengadakan sebuah sintesis yang sangat mengagumkan. Sebab, upaya sintesis itu tidak saja menolak gagasan Suhrawardi tentang *ashalat al-māhiyyah,* tetapi juga tidak menerima teori Dualitas antara wujud dan *māhiyyah* seperti yang digagaskan oleh Al-Farabi dan Ibn Sina. Dari upaya sintesis itum, kemudian lahir teori Mulla Shadra yang dikenal dengan istilah *Ashalat Al-Wujūd.* Seperti telah disebutkan, wujud bagi Mulla Shadra adalah prinsip atau fondasi dari segala realitas. Namun harus ditambahkan, bahwa wujud dalam teori *Ashalat Al-Wujūd* Mulla Shadra tidak hanya fondasi bagi seluruh realitas, tetapi ia adalah realitas itu.

4. *Al-Ḥarakah Al-Jawhariyyah*

Secara filosofis, menurut Murtadha Muthahhari,[46] gerak biasanya didefinisikan sebagai perubahan bertahap sejalan dengan perputaran waktu. Pada kesempatan lain, Murtadha Muthahhari juga mendefinisikan gerak sebagai perubahan atau pergantian bentuk.[47] Wacana gerak, seperti halnya wacana-wacana filsafat lainnya, telah lama menjadi perhatian para filsuf. Perhatian itu bahkan telah ada sejak masa Yunani Kuno. Persoalan krusial yang muncul di seputar wacana gerak ini adalah: *pertama,* apakah perubahan-perubahan yang terjadi di alam semesta ini merupakan perubahan-perubahan yang bersifat luaran, yakni hanya menyangkut konfigurasi, bentuk, dan aksiden dari alam semesta, ataukah merupakan sesuatu yang dalam dan fundamental sehingga tidak terdapat fenomena yang konstan di alam semesta? *Kedua,* apakah perubahan-

perubahan yang terjadi di alam ini bersifat sesaat dan sementara, ataukah bersifat gradual dan berlarut-larut?[48]

Uraian berikut hendak mengetahui jawaban dari persoalan *pertama* dengan merujuk pada beberapa pendapat para filsuf sebelum Mulla Shadra. Pendapat Mulla Shadra tentang gerak akan diuraikan belakangan.

Democritus menyatakan bahwa seluruh perubahan atau pergantian bentuk hanya terjadi pada bagian luar saja (konfigurasi, bentuk, dan aksiden alam semesta) karena *mawjūd-mawjūd* alamiah dibentuk oleh partikel-partikel atomik yang selamanya berada dalam keadaan yang sama dan tak dapat berubah. Singkatnya perubahan sesuatu menurut Democritus adalah perubahan dari satu bentuk ke bentuk lain, sedangkan ciri atau watak alamiah tidak pernah mengalami perubahan. Berbeda dengan Democritus, Heraclitus berpendapat bahwa tidak ada sesuatu yang tetap berada dalam keadaan yang sama dalam dua saat yang berurutan. Dengan kata lain, bahwa perubahan yang terjadi pada sesuatu adalah perubahan yang terus-menerus dan tidak pernah tetap.[49]

Seperti halnya Democritus, Aristoteles meyakini bahwa gerak atau perubahan yang terjadi pada sesuatu adalah perubahan bagian luar. Karena itu, menurut Aristoteles[50] gerak atau perubahan hanya terjadi pada tiga kategori, yaitu: kualitas, kuantitas, dan lokal/tempat. Ibn Sina menambah satu jenis gerak atau perubahan pada rumusan gerak yang diajukan Aristoteles, yaitu perubahan yang terjadi pada posisi. Akibat dari penambahan Ibn Sina itu, muncullah satu pendapat umum dalam Filsafat Islam bahwa gerak atau perubahan terjadi hanya pada empat kategori saja, yakni: *kayf* (kualitas), *kamm* (kualitas), *'ayn* (tempat), dan *wadh'* (posisi). Aristoteles dan Ibn Sina serta sebagian besar filsuf meyakini bahwa *jawhar* (substansi), salah satu kategori dari sepuluh kategori yang diajukan Aristoteles yang sangat terkenal itu tidak mengalami perubahan atau gerakan, karena substansi merupakan kategori yang mewadahi semua kategori lainnya. Substansi bahkan menggambarkan esensi

sesuatu, sementara sembilan kategori lainnya, seperti kuantitas, kualitas, tempat, posisi, waktu, hubungan (relasi), kepemilikan (posesi), tindakan (aksi), dan afeksi (keadaan kena-tindakan) adalah sifat atau predikat dari sesuatu.[51]

Mulla Shadra mengritik rumusan gerak atau perubahan yang terjadi pada empat kategori di atas, dan mengajukan satu konsep gerak yang cukup fundamental. Konsep gerak yang diajukan oleh Mulla Shadra itu dikenal dengan *al-ḥarakah al-jawhariyyah* (gerak substansial). Dalam konsep ini, Mulla Shadra menyatakan bahwa perubahan yang terjadi tidak terbatas pada empat kategori aksiden, tetapi juga terjadi pada kategori substansi.[52] Sebab, jika substansi benda-benda tidak berubah, maka keadaan-keadaan, sifat-sifat, dan aksiden-aksidennya pun tidak akan mungkin berubah.[53]

Selanjutnya, Murtadha Muthahhari mencatat ada empat premis yang diajukan Mulla Shadra untuk mendukung konsep geraknya di atas. *Pertama*, bahwa aksiden bergantungan pada substansi dalam keberubahan dan stabilitasnya. *Kedua,* bahwa hubungan antara yang berubah dan yang tidak berubah serta pada kenyataannya berkaitan dengan penyebab-penyebab terjadinya substansi. *Ketiga,* didasarkan pada waktu, adalah mustahil ada sesuatu yang berwaktu, tetapi tidak berubah. *Keempat,* berkaitan dengan kodrat *mawjūd-mawjūd* materiel yang senantiasa berpindah-pindah dari potensi ke aksi dan sebaliknya.[54]

5. *BurhānAl-Shiddīqīn*

Setelah kita mengikuti uraian beberapa konsep kunci yang terdapat Filsafat Mulla Shadra. Kini kita beralih pada uraian bukti Mulla Shadra tentang keberadaan Tuhan yang dibangun berdasarkan konsep-konsep kunci tersebut. Pertanyaannya adalah bagaimana Mulla Shadra mengaplikasikan konsep tersebut sebagai dasar bukti adanya Tuhan yang oleh Mulla Shadra disebut dengan *burhān al-shiddīqīn?*

Mari kita lihat bagaimana Mulla Shadra menjelaskan bukti tersebut, "Berdasarkan konsep *Ashalat al-wujūd* yang menyatakan bahwa wujud adalah prinsip utama realitas, maka sebagai prinsip utama realitas, kehadiran wujud tak dapat ditolak. Namun, harus diingat bahwa yang dikatakan wujud sebagai prinsip realitas, ialah jikalau wujud tersebut tidak bergantung pada yang lainnya, karena bila wujud bergantung pada selainnya, ia tentu butuh pada wujud yang tidak bergantung pada lainnya pula. Wujud yang tidak bergantung pada yang lainnya itu yang merupakan prinsip segala realitas,[55] dan Dialah Tuhan."

Selanjutnya, berdasarkan konsep *waḥdah al-wujūd* dan *tasykīk al-wujūd,* Mulla Shadra menunjukkan bahwa setiap wujud dari segi perwujudannya adalah sama. Meski demikian, perwujudan itu berbeda-beda berdasarkan segi intensitas, prioritas, dan ketinggian dalam memberikan sebab. Dengan kata lain, wujud itu sama, tetapi juga memiliki tingkatan yang berbeda-beda. Semakin tinggi tatanan hierarkis suatu wujud, semakin bebas ia dari hubungan keterikatan dengan sesuatu di luar dirinya. Sebaliknya, semakin rendah tatanan hierarkis wujud sesuatu, semakin ia tidak bebas dan terikat oleh hubungan dengan sesuatu di luar dirinya. Wujud yang pertama disebut Mulla Shadra dengan *wujud al-nafs* (wujud bebas). Sebaliknya, wujud kedua disebutnya dengan *wujud al-irthibāt* (wujud terikat). Nah, Tuhan adalah sesuatu yang tidak memerlukan sebab di luar dirinya. Oleh karena itu, Tuhan adalah *wujūd al-nafs* yang menduduki tatanan hierarkis tertinggi dari segala wujud yang ada. Sebaliknya, segala wujud yang memerlukan sebab di luar dirinya adalah *wujūd irtibāth* yang dalam tatanan hierarkis berada di bawah *wujūd al-nafs.*[56]

2. Hakikat Tuhan

Uraian para filsuf Muslim tentang hakikat Tuhan, menurut Ibrahim Madkour, dibangun atas dua asas utama, yaitu meng-Esa-kan (*tawhīd*)

dan me-Mahasuci-kan (*tanzīh*) Tuhan. [57] Kesimpulan Ibrahim Madkour itu tercermin secara jelas pada uraian-uraian para filsuf Muslim seperti terlihat berikut ini:

a. Al-Kindi

Al-Kindi menyebut Tuhan dengan istilah "Yang Benar Pertama" (*Al-Ḥaqq Al-Awwāl*). Menurut Al-Kindi, *Al-Ḥaqq Al-Awwāl* itu tidak memiliki hakikat karena Dia bukan merupakan bagian dari sesuatu yang ada di dalam alam. Dia bahkan lebih tinggi dari alam karena Dia adalah Pencipta (*Khāliq, Mubdi', Bārih*) alam. Dia tidak memiliki materi (*hayula*), Dia bukan benda langit (*jaraman)* yang digerakkan hingga Dia memiliki hakikat (*'aniyyah*), Dia tidak memiliki spesies (*naw'*) yang memiliki kuiditas (*māhiyyah*), tersusun dari genus (*jins*) dan diferensiasi (*fashl*). Begitu juga, Dia bukan genus yang tersusun dari spesies.[58]

Di samping *Al-Ḥaqq Al-Awwāl,* Al-Kindi juga menyebut Tuhan dengan istilah "Yang Benar Tunggal" (*Al-Ḥaqq Al-Wāhid*). Sebagai *Al-Ḥaqq Al-Wāhid,* Tuhan bukan bagian dari kategori-kategori (*al-maqūlat*), bukan unsur (*'unshur*), bukan genus, bukan personalitas (*syakhsh*), bukan jiwa (*nafs*), bukan akal (*'aql*), bukan bagian (*juz'un*), bukan keseluruhan (*jāmi*), bukan sebagian (*ba'dl*), dan bukan satu yang ditambahkan kepada selain-Nya. Dia Tunggal yang tidak ditambahkan (*wāhid mursal*). Bukan materi (*hayula*) dan bukan bentuk (*shūrah*). Dia tidak memiliki kuantitas (*kammiyyah*), tidak memiliki kualitas (*kayfiyyah*), dan tidak memiliki tambahan (*idhāfah*). Dia tidak disifati oleh kategori-kategori (*al-maqūlat*). Di samping itu, Dia tidak memiliki genus dan tidak disifati oleh sesuatu yang menolak hakikat ketunggalan-Nya. Oleh karena itu, Tuhan itu ketunggalan (*wāhid*) saja, yaitu Tuhan bukanlah sesuatu kecuali ketunggalan-Nya. Dia Tunggal berdasarkan zat yang tidak berbilang. Dia tidak dapat dibagi menjadi spesies-spesies, (*anwa'*) baik dari segi zatnya maupun dari segi lainnya. Dia tidak berwaktu (*zamān*), tidak bertempat

(*makān*), bukan predikasi (*haml*), bukan predikasi logis (*mahmūl*), bukan bagian (*juz'un*), bukan substansi (*jawhar*), bukan aksiden (*'ardl*), dan tidak terbagi menjadi beberapa genus atau bilangan.[59]

Singkatnya, bagi Al-Kindi, Tuhan adalah: *pertama*, "Yang Benar Pertama" (*Al-Ḥaqq Al-Awwāl*); dan *kedua*, "Yang Benar Tunggal" (*Al-Ḥaqq Al-Wāhid*). Menurut Al-Kindi, sebagai "Yang Benar Pertama", Tuhan tidak memiliki hakikat. Tidak adanya hakikat bagi Tuhan, menurut Al-Kindi ditafsirkan oleh Harun Nasution, dalam pengertian *aniyyah* atau *māhiyyah*. Dikatakan tidak memiliki *aniyyah* karena Tuhan tidak termasuk dalam benda-benda yang terdapat dalam alam. Selanjutnya, Tuhan disebut tidak memiliki *māhiyyah* karena Dia bukan genus atau spesies.[60]

Sebagai "Yang Benar Tunggal", menurut Al-Kindi, Tuhan adalah Esa, Tunggal, Satu, dan Tidak berbilang. Dari keseluruhan uraian Al-Kindi di atas, dapat ditarik satu kesimpulan utama tentang hakikat Tuhan menurut Al-Kindi, yaitu hakikat Tuhan itu Esa.

b. Ibn Sina

Ibn Sina menyebut Tuhan dengan istilah "Yang Pasti Ada" (*Wājib Al-Wujūd*), "Wujud Sempurna" (*Tamm Al-Wujūd*), dan "Maha Sempurna" (*Fawq Al-Tamām*). Disebut "Kebaikan Murni" (*Khayr Mahdl*) karena wujud-Nya bersifat kebaikan. Disebut "Kebenaran" (*Al*-Hag) karena keyakinan akan ada-Nya adalah benar, bahkan tidak ada kebenaran selain Dia yang berhak diyakini wujud-Nya. Di samping itu, Ibn Sina juga menyebut *Al-Wājib Al-Wujūd* sebagai "Akal Murni" (*'Aql Mahdl*), "Yang Maha Mengerti" (*'Aqil*), dan "Yang Dapat Dimengerti" (*Ma'qūl*), sebab zat-Nya tidak berkaitan dengan materi apa pun.[61]

Seperti halnya Al-Kindi, Ibn Sina juga berpendapat bahwa hakikat Tuhan adalah Esa. Konsep Keesaan Tuhan itu ia uraikan dalam karyanya yang manumental, *Al-Syifā'*, dan karya lainnya, seperti *Al-Najāt* dan

Al-Isyārat wa Al-Tanbīhāt. Dalam *Al-Syifā'* misalnya, ia menyatakan, "Sesungguhnya *Wājib Al-Wujūd* itu Esa berdasarkan zat-Nya."[62]

Konsep Keesaan Tuhan yang dikemukakan oleh Ibn Sina itu dibangun atas argumen-argumen berikut:

> "*Wājib Al-Wujūd* itu tidak boleh memiliki genus karena keberadaan genus itu bagi Tuhan sesungguhnya menjadikan Tuhan membutuhkan genus itu. Andaikan Tuhan tidak membutuhkan genus itu, Tuhan akan membutuhkan sebab. Jika Tuhan memiliki genus, maka Tuhan tidak akan mengada, kecuali dengan genus itu. Begitu juga halnya, jika Tuhan memiliki sebab atau kausa (*illah*), maka Tuhan akan menjadi akibat atau efek (*ma'lul*) yang tidak sempurna (*nāqish*) bukan *Wājib Al-Wujūd.* Selanjutnya, hakikat Tuhan yang bebas dari materi tidak mungkin berdasarkan dua zat. Sesuatu yang dua bisa jadi disebabkan oleh waktu dan zaman, bisa juga karena kumpulan sebab-sebab. Setiap sesuatu yang dua pada hakikatnya tidak bertentangan secara maknawi, tetapi pertentangan itu terjadi karena pertentangan antara sesuatu dengan sesuatu lainnya. Setiap makna mengada karena banyaknya pertentangan. Bukan *Wājib Al-Wujūd,* karena Dia (yang mengada karena banyaknya pertentangan) secara zat bergantung pada sesuatu sebab, dan ketergantungan akan sebab itu bersifat niscaya. Berdasarkan hal itu, dapat dikatakan bahwa setiap sesuatu yang pertentangannya bukan karena makna tidak boleh bergantung, kecuali dengan zatnya saja, maka tidak akan ada yang menyerupainya secara nominal.... Karena itu, tidak ada yang serupa dengan-Nya, karena sesuatu yang serupa itu secara nominal bertentangan. Berdasarkan penjelasan itu, dapat dikatakan bahwa "Yang Pasti Ada Berdasarkan Zat-Nya" itu tidak memiliki lawan (*nidā'),* tidak memiliki serupa (*mitsl),* dan tidak memiliki kontradiksi *(dhidd),* sebab kontradiksi itu memunculkan kerusakan dan sekutu di dalam objek. Padahal, Tuhan itu bebas dari materi."[63]

Dari uraian panjang di atas, dapat dikatakan bahwa keesaan Tuhan itu didasarkan pada kemustahilan Tuhan untuk bergantung pada sesuatu yang lain, selain dari zat-Nya, seperti ketergantungan Tuhan pada genus,

...

jika memang Tuhan dikatakan memiliki genus. Di samping itu, dapat disebutkan bahwa berdasarkan zat-Nya, Tuhan mustahil memiliki sekutu dan serupa, karena sekutu dan serupa akan memunculkan pertentangan dan perlawanan. Berdasarkan dua hal tersebut, disimpulkan bahwa Tuhan itu Esa.

Keesaan Tuhan menurut Ibn Sina disebut juga dengan istilah kesederhanaan (*basīth*), dalam arti Tuhan tidak tersusun dari bagian-bagian. Hal ini dapat dilihat pada ungkapan Ibn Sina berikut, "Jika zat *Wājib Al-Wujūd* merupakan kumpulan dari dua sesuatu atau dengan kata lain, sesuatu yang berkumpul untuk keniscayaan Tuhan, maka boleh jadi satu dari kumpulan sesuatu atau setiap satu dari kumpulan itu mengada sebelum Tuhan dan merupakan sandaran bagi Tuhan. Berdasarkan hal itu, maka Tuhan tidak terbagi dalam makna maupun dalam kuantitas (*al-kam*).[64]

Sehubungan dengan tidak tersusunnya zat *Wājib Al-Wujūd* di atas, Ibn Sina juga menegaskan bahwa *Wājib Al-Wujūd* itu bukan benda (*jism*), bukan materi benda (*māddah jism*), bukan bentuk benda (*shūrah jism*), bukan materi yang dapat dimengerti (*māddah ma'qūlat*) bagi bentuk yang dapat dimengerti (*shūrah ma'qūlat*), bukan bentuk yang dapat dimengerti dalam materi yang dapat dimengerti, tidak memiliki bagian (*qismah*) dalam kuantitas (*al-kamm*), dalam prinsip-prinsip (*al-mabadi'*), dalam ungkapan-ungkapan yang jelas (*al-qawl al-syārih*). Berdasarkan tiga hal yang disebut terakhir, *Wājib Al-Wujūd* itu Esa (*wāhid*).[65]

Di samping itu, Ibn Sina juga menjelaskan keserderhanaan *Wājib Al-Wujūd* berdasarkan representasi mental (*al-tashawwur al'dzihni*) dan ketiadaan sekutu bagi-Nya, seperti terlihat dalam ungkapannya bahwa *Wājib Al-Wujūd* tidak disekutui oleh sesuatu apa pun (*syay' min al-asyyā'*) di dalam *māhiyyah* sesuatu itu karena setiap *māhiyyah,* bila dihubungkan dengan selain dirinya, merupakan wujud yang mungkin. Padahal, wujud itu bukan berdasarkan *māhiyyah* sesuatu dan bukan pula

bagian dari *māhiyyah* sesuatu. Dengan kata lain, sesuatu yang memiliki *māhiyyah* tidak termasuk wujud dari segi konsep, tetapi merupakan aksiden baginya. Oleh karena itu, jelas bahwa *Wājib Al-Wujūd* tidak disekutui sesuatu apa pun, baik yang bersifat genus maupun spesies, sehingga Tuhan tidak perlu dipisahkan dari diferensiasi dan aksiden, sebab *Wājib Al-Wujūd* terpisah berdasarkan zat-Nya. Bahkan, zat-Nya yang tidak memiliki batas, dan karena itu, Tuhan tidak memiliki genus dan diferensiasi.[66] Bukti lain ketiadaan sekutu bagi Tuhan, menurut Ibn Sina, adalah bahwa *Wājib Al-Wujūd* itu Esa, bukan semata-mata karena Dia tidak memiliki genus, tidak memiliki kuantitas, tidak memiliki bagian-bagian, tidak memiliki kumpulan-kumpulan, tidak memiliki benda, tetapi lebih disebabkan oleh wujud-Nya.[67]

Berdasarkan hal terakhir di atas, dapat kemudian disimpulkan bahwa ketiadaan sekutu bagi Tuhan lebih ditentukan oleh karakteristik dasar *Wājib Al-Wujūd*, yaitu mengada dengan sendiri-Nya dan bukan karena lain-Nya. Dengan demikian, mustahil bagi-Nya memerlukan sesuatu di luar dirinya untuk mengada dan karenanya, Dia adalah Esa atau tidak memiliki sekutu apa pun.

c. Ibn Rusyd

Seperti halnya Al-Kindi dan Ibn Sina, Ibn Rusyd pun menyatakan bahwa hakikat Tuhan adalah Esa. Namun, berbeda dengan dua filsuf Muslim sebelumnya, argumen keesaan Tuhan Ibn Rusyd dengan tegas dibangun atas dasar *nash-nash* Alquran. Sikap Ibn Rusyd yang demikian tentunya mengingatkan kita pada metode yang digunakan oleh para teolog dalam menetapkan keesaan Tuhan.

Ada tiga ayat Alquran yang digunakan Ibn Rusyd sebagai dasar argumen keesaan Tuhan.[68] *Pertama,* Surat Al-Anbiyā' ayat 22, "*Jika di langit dan di bumi ada Tuhan-Tuhan selain Allah, maka langit dan bumi itu akan hancur.*" *Kedua,* Surat Al-Muminun ayat 91, "*Allah*

sekali-kali tidak mempunyai anak, dan sekali-kali tidak ada Tuhan (yang lain) beserta-Nya, kalau ada tuhan beserta-Nya, masing-masing Tuhan itu akan membawa makhluk yang diciptakannya, dan sebagian dari Tuhan-Tuhan itu akan mengalahkan sebagian yang lain, Mahasuci Allah dari apa yang mereka sifatkan itu." *Ketiga,* Surat Al-Isrā' ayat 22, "*Katakanlah: jika ada Tuhan-Tuhan di samping-Nya, sebagaimana yang mereka katakan, niscaya Tuhan-Tuhan itu mencari jalan kepada Tuhan yang mempunyai Arsy.*"

Berdasarkan ayat yang disebut pertama kali, Ibn Rusyd berargumen bahwa jika ada satu kota yang diperintah oleh dua orang raja, maka salah satu dari dua raja itu akan mengerjakan pekerjaan rekannya, sebab tidak mungkin keduanya mengatur satu kota. Karena itu, tidak akan terjadi dua pelaku yang berkedudukan sama mengerjakan satu pekerjaan yang sama pula, dan andaikan kedua raja itu memerintah secara bersama-sama, maka satu kota itu akan rusak. Jika kerusakan itu tidak diinginkan, maka salah satu dari dua raja itu mengatur kota, sedangkan satu lainnya harus tidak bekerja (menganggur). Tidak bekerja tentu bukanlah sifat Tuhan.[69]

Berdasarkan ayat kedua, Ibn Rusyd menolak pendapat yang menyatakan adanya banyak Tuhan dengan pekerjaan-pekerjaan yang berbeda-beda, sebab adanya banyak Tuhan yang mengerjakan banyak pekerjaan akan menimbulkan pembangkangan antara satu tuhan dengan tuhan lainnya. Pembangkangan itu tentunya tidak akan mewujudkan satu alam, padahal alam hanya satu. Oleh karena itu, harus tidak ada banyak Tuhan dengan pekerjaan yang beragam.[70]

Berdasarkan ayat ketiga, Ibn Rusyd menunjukkan bahwa kemustahilan adanya dua Tuhan yang mengerjakan satu macam pekerjaan, sebab jika diandaikan ada Tuhan lain, selain Tuhan yang telah ditetapkan sebelumnya, yang mampu mewujudkan alam dan menciptakannya, hingga penciptaan alam ini disandarkan padanya, maka Tuhan tersebut mesti juga berkedudukan di Arsy bersamanya. Hal itu

menjadikan adanya dua kemaujudan yang serupa yang menyandar pada satu tempat sandaran yang sama. Padahal, dua hal yang serupa tidak mungkin menyandar pada satu tempat sandaran yang sama karena jika salah satu menjadi sandaran, maka yang satu lainnya mestilah menjadi sesuatu yang disandari. Singkatnya, tidak akan berkumpul dua hal yang memiliki sandaran yang sama pada satu tempat, sebagaimana dua hal serupa tidak akan menempati satu tempat. Oleh karena itu, kedua keadaan tersebut menjadi mustahil.[71]

Berdasarkan uraian-uraian di atas, Ibn Rusyd kemudian berkesimpulan bahwa hakikat Tuhan itu adalah Esa. Namun, harus dinyatakan bahwa selain dipergunakan oleh Ibn Rusyd, ayat-ayat di atas juga dipakai oleh para *Mutakallimūn* untuk menetapkan Keesaan Tuhan. Bahkan berdasarkan ayat-ayat di atas, para *Mutakallimūn* mengonstruksi argumen Keesaan Tuhan. Argumen *Mutakallimūn* itu disebut dengan *Dalil Al-tamannu'*, yang menyatakan ketidakmungkinan adanya dua pencipta pada satu ciptaan dan dua Tuhan pada satu alam.[72] Kendati demikian, tidak dapat dikatakan bahwa Ibn Rusyd sama sekali meninggalkan metode filsafat (*burhān*), di samping menggunakan metode kalam (*jadal*) dalam membuktikan Keesaan Tuhan, sebab seperti ditunjukkan Athif Al-'Iraqi,[73] ternyata Ibn Rusyd sama sekali tidak meninggalkan metode filsafat. Hal itu terlihat dalam karya komentarnya terhadap karya Aristotele. Ketika Ibn Rusyd menyatakan bahwa jika prinsip pertama (baca: Tuhan) bagi alam itu merupakan prinsip (Tuhan) yang berbhineka, maka prinsip di sini tidak mungkin mewujudkan sesuatu di dalam alam pemerintahan yang baik, dan tidak mungkin mewujudkan aturan yang menyerupai aturan politik yang baik. Sebagaimana halnya jika pemimpin itu banyak, maka tidak akan terwujud pemerintahan yang teratur, kuat, dan kokoh. Seperti ditegaskan oleh Aristoteles, bahwa tidak ada kebaikan dalam banyak pemimpin, tetapi (kebaikan itu) ada pada

satu pemimpin yang mengarahkan alam ini secara keseluruhan dalam satu ciptaan.

d. Mulla Shadra

Hakikat Tuhan menurut Mulla Shadra adalah Wujud Murni tanpa ada *māhiyyah* (kuiditas) di dalamnya. Sebab, jika Tuhan memiliki *māhiyyah* akan menimbulkan dualitas dalam hakikat Tuhan. Adanya dualitas itu berarti wujud Tuhan menjadi disebabkan oleh *māhiyyah*-Nya. Jika wujud Tuhan disebabkan oleh *mahiyyah*-Nya, Tuhan bukan lagi *Wājib Al-Wujūd,* melainkan *Mumkin Al-Wujūd.*[74]

Di samping argumen di atas, masih ada argumen lain yang dibangun untuk menunjukkan bahwa Tuhan adalah Wujud Murni tanpa *māhiyyah* tambahan, yaitu jika Tuhan diandaikan memiliki *māhiyyah* di samping wujud, maka hakikatnya akan disifati oleh suatu dualitas: *pertama,* wujud-Nya sebagai aksiden, *kedua,* Tuhan menjadi disebabkan oleh faktor dari luar atau oleh *māhiyyah*-Nya. Kondisi demikian tentunya mustahil karena Tuhan tidak dapat disebabkan oleh faktor dari luar. Andaikan dikatakan Tuhan dapat disebabkan oleh faktor dari luar, maka Tuhan akan menjadi mungkin dan akan berhenti sebagai wujud yang niscaya. Selanjutnya, jika diandaikan wujud-Nya disebabkan oleh *māhiyyah*-Nya, maka akan ada dua kesulitan yang menyertai: *pertama,* wujud-Nya akan menjadi efek dan karenanya, Tuhan menjadi mungkin (*continent*); *kedua, māhiyyah*-Nya harus diandaikan ada (menjadi sebab) sebelum wujud-Nya. Oleh karena itu, Tuhan harus menjadi wujud tunggal dan absolut tanpa *māhiyyah.*[15]

Selain sebagai Wujud Murni, Tuhan menurut Mulla Shadra adalah Esa dalam arti Tunggal (*basīth*) dan Tidak Berbilang. Argumen Mulla Shadra tentang keesaan Tuhan dalam arti Tunggal dapat dijelaskan sebagai berikut, "Dalam rangkaian tingkatan wujud, terdapat satu wujud yang paling sempurna di antara wujud-wujud yang ada. Kesempurnaan

wujud tersebut tidak mungkin dilampaui oleh kesempurnaan wujud apa pun." Sebab, kesempurnaan wujud tersebut merupakan kesempurnaan wujud yang tidak memiliki akhir (*al-niha'i*). Oleh karena itu, wujud yang seperti itu harus satu atau tidak berbilang. Jika pernyataan ini dihubungkan dengan Tuhan, maka akan muncul kesimpulan sebagai berikut, "Tuhan merupakan rangkaian tingkatan wujud tertinggi yang kesempunaan-Nya tidak memiliki akhir." Karena itu, hakikat Tuhan harus satu dan tidak berbilang.[76]

Kesimpulan di atas, menurut Mishbah Al-Yazdi, dibangun dari dua premis utama: *pertama*, berasal dari argumen Mulla Shadra yang menyatakan bahwa rangkaian tingkatan wujud harus berhenti pada tingkatan yang tertinggi dan yang paling sempurna, tidak memiliki kelemahan dan kekurangan apa pun. Karena itu, wujud demikianlah yang di dalamnya terdapat kesempurnaan yang tidak memiliki akhir; *kedua*, jika diandaikan bahwa wujud yang memiliki kesempurnaan tanpa akhir itu berbilang atau tidak tunggal, maka meniscayakan adanya wujud lain yang juga memiliki kesempurnaan tanpa akhir. Adanya dua wujud yang demikian memunculkan berkurangnya kesempurnaan wujud yang lainnya. Hal demikian berarti kesempurnaan dua wujud tersebut menjadi terbatas. Padahal, berdasarkan premis pertama di atas, telah ditetapkan bahwa kesempurnaan Tuhan adalah tidak terbatas.[77]

Keesaan Tuhan menurut Mulla Shadra tidak saja bermakna bahwa wujud Tuhan itu Tunggal dan Tidak Berbilang, tetapi juga bermakna sebagai tidak tersusun dari apa pun. Hal ini dibuktikan oleh Mulla Shadra ketika dia menyatakan bahwa Tuhan yang tunggal dan tidak berbilang itu tidak tersusun.

Pertama, dari bagian-bagian (*ajza'*) yang aktual (*al-fi'l*). Dalam kaitan ini, dapat disebutkan bahwa jika diandaikan bahwa wujud Tuhan tersusun dari bagian-bagian yang aktual, maka keseluruhan bagian-bagian yang diandaikan itu menjadi *Wājib Al-Wujūd*, dan sebagian

darinya menjadi *Mumkin Al-Wujūd.* Jika keseluruhan bagian yang diandaikan itu *Wājib Al-Wujūd,* maka masing-masing bersifat tidak memerlukan kepada yang lain. Kondisi ini tentunya memunculkan pengandaian adanya banyak *Wājib Al-Wujūd,* dan ini mustahil. Oleh karena itu, mengandaikan wujud Tuhan tersusun dari bagian-bagian yang aktual adalah pengandaian yang tidak benar.

Kedua, dari bagian-bagian yang potensial (*al-quwwah*), dapat disebutkan sebagai berikut: bahwa setiap kemaujudan yang memiliki bagian-bagian yang potensial secara rasional dapat menerima pembagian kepada beberapa kemaujudan yang lain. Karena itu, kemaujudan yang demikian dapat hilang atau berakhir. Hal ini tentunya mustahil bagi Tuhan, sebab Tuhan adalah Wujud Yang Pasti, yang tidak menerima perubahan dan keberakhiran.

Ketiga, Tuhan tidak tersusun dari bagian-bagian yang analitikal (*al-taḥlīliyah*). Maksudnya, bahwa akal dapat menganalisis kemaujudan yang terbatas saja dan membaginya ke dalam dua bagian, yaitu *māhiyyah* dan *wujūd.* Karena wujud Tuhan itu adalah wujud wurni, maka akal tidak dapat menyandarkan *māhiyyah* apa pun kepada wujud tersebut. Di samping itu, karena Tuhan adalah *Wājib Al-Wujūd,* maka wujud Tuhan tidak tersusun dari *māhiyyah* dan *wujūd.* Sebab, hanya wujud yang *contigent* (*mumkin al-wujūd*) yang tersusun dari *māhiyyah* dan *wujūd.*[78]

3. Sifat-Sifat Tuhan

Ketika para filsuf Muslim telah menetapkan bahwa hakikat Tuhan itu Esa, dalam arti sederhana atau tunggal (*basīth*) dan tidak tersusun dari bagian-bagian apa pun, maka persoalan krusial yang mereka hadapi selanjutnya adalah bagaimana menjelaskan hubungan hakikat Tuhan Yang Esa itu dengan sifat-sifat-Nya? Menurut Ahmad Daudy,[79] di dalam Alquran memang disebutkan bahwa Tuhan itu memiliki nama-nama yang indah. Namun, kendatipun menyebut nama-nama yang indah untuk

Tuhan, Alquran tidak menjelaskan hubungan antara zat Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Kemudian muncul pertanyaan, apakah sifat itu merupakan sesuatu yang identik dengan zat atau keduanya merupakan dua hal yang berbeda? Mengatakan bahwa keduanya merupakan hal yang identik mengandung pengertian bahwa yang ada pada hakikatnya hanyalah zat. Adapun sifat merupakan pengertian saja. Sebaliknya, menyatakan bahwa sifat itu berbeda dengan zat, maka akan berarti bahwa yang tidak berpermulaan (*qadīm*) tidak hanya zat, tetapi juga sifat. Kedua pendapat di atas masing-masing memiliki akibat. Pendapat pertama bertentangan dengan Alquran dan Hadis yang selalu menonjolkan peranan sifat-sifat Tuhan dalam hubungan dengan makhluk-Nya. Pendapat kedua bertentangan dengan pengertian tauhid, sebab pendapat ini meyakini adanya yang *qadīm* selain dari zat Tuhan.

Berdasarkan persoalan di atas, para filsuf kemudian berusaha untuk merumuskan pendapat-pendapat mereka, seperti terlihat pada uraian berikut ini:

a. Al-Kindi

Menghadapi persoalan sifat Tuhan, Al-Kindi sependapat dengan teolog Mu'tazilah yang menolak adanya sifat-sifat bagi zat Tuhan.[80] Untuk memahami konsepsi Al-Kindi tentang sifat-sifat Tuhan, maka mengetahui lebih dahulu uraian teolog Mu'tazilah tentang sifat-sifat Tuhan adalah suatu keniscayaan. Uraian teolog Mu'tazilah akan sifat-sifat Tuhan itu akan dikemukakan berikut di bawah ini.

Konsep sifat Tuhan, menurut teolog Mu'tazilah, pertama kali dirumuskan oleh Washil Ibn Atha'.[81] Menurut Washil, sifat Tuhan bukanlah sifat yang mempunyai wujud tersendiri di luar zat Tuhan, tetapi sifat merupakan zat Tuhan. Konsep yang terkenal dengan sebutan *nafy al-shifāt* ini, selanjutnya disempurnakan oleh pengikut-pengikut Mu'tazilah lainnya.

. . .

Abu Huzayl Al-Allaf adalah tokoh Mu'tazilah kedua yang menjelaskan konsep *nafy al-shifāt.* Menurut Abu Huzayl, kesimpulan Washil tentang peniadaan sifat bagi Tuhan bermakna bahwa mustahil bagi Tuhan diberi sifat yang memiliki wujud tersendiri dan kemudian melekat pada zat Tuhan. Karena zat Tuhan bersifat *Qadīm,* maka apa yang melekat pada zat itu haruslah bersifat *Qadīm.* Kondisi ini, menurut Washil, akan menciptakan pada adanya dua Tuhan. Sebab, yang harus bersifat *Qadīm* itu hanya Tuhan. Jika kemudian ada sesuatu yang lain yang bersifat *Qadīm,* maka sesuatu itu haruslah Tuhan. Oleh karena itu, guna memelihara kemurnian keesaan Tuhan, Dia tidak boleh dikatakan mempunyai sifat.

Pendapat Washil yang dikemukakan kembali oleh Abu Huzayl di atas bertentangan dengan apa yang disebut oleh Alquran. Sebab di dalam Alquran, Tuhan menyebut diri-Nya mempunyai sifat-sifat. Untuk menyelaraskan isi wahyu Alquran dengan pendapat Washil di atas, Abu Huzayl menjelaskan sebagai berikut, "Tuhan mengetahui, tetapi bukan dengan sifat, Tuhan mengetahui dengan pengetahuan-Nya, bahkan pengetahuan-Nya adalah zat-Nya. Tuhan Mahakuasa dengan kekuasaan, dan kekuasaan-Nya adalah zat-Nya. Tuhan Mahahidup dengan kehidupan, dan kehidupan-Nya adalah zat-Nya."[82]

Dengan penjelasan di atas, Abu Huzayl mencoba memecahkan persoalan adanya lebih dari satu Tuhan. Jika dikatakan Tuhan mempunyai sifat yang berwujud di luar zat, dengan menyatakan bahwa sifat Tuhan adalah zat Tuhan, maka persoalan adanya yang *Qadīm* selain dari Tuhan menjadi hilang dengan sendirinya. Inilah yang dimaksud oleh Mu'tazilah dengan *nafy al-sifāt.*[83]

Kendatipun Mu'tazilah, seperti dinyatakan oleh Harun Nasution, tidak memberi sifat kepada Tuhan, tetapi bagi mereka Tuhan tetap Mahatahu, Mahakuasa, Mahahidup, Maha Mendengar, Maha Melihat,

dan sebagainya. Namun, semua sifat itu tidak dapat dipisahkan dari zat Tuhan. Dengan kata lain, sifat-sifat itu merupakan zat Tuhan.

Hal di atas menunjukkan bahwa teolog Mu'tazilah sebenarnya mengakui adanya sifat bagi Tuhan, meskipun mereka memiliki konsep *nafy al-shifāt.* Bahkan, pengakuan teolog Mu'tazilah akan adanya sifat-sifat bagi Tuhan itu terlihat pada pembagian yang mereka buat tentang sifat- sifat Tuhan itu menjadi dua bagian, yaitu *pertama,* sifat-sifat zat dan *kedua,* sifat-sifat perbuatan. Sifat zat merupakan sifat yang tidak terpisah dari zat Tuhan. Sementara sifat-sifat perbuatan merupakan sifat yang menunjukkan hubungan antara Tuhan dengan makhluk-Nya. Yang termasuk sifat-sifat zat Tuhan menurut Mu'tazilah adalah Mahakuasa (*Qadīr*), Mahatahu (*'Alim*), Mahahidup (*Hayy*), Mahaada (*Al-Wujūd*), dan Mahakekal (*Qadīm*). Selain dari sifat-sifat tersebut adalah sifat-sifat perbuatan, seperti berkehendak (*Al-'irādah*), firman (*Al-kalām*), dan Mahaadil (*Al-'adl*).[84]

Sekarang, bagaimanakah pendapat Al-Kindi? Meskipun sependapat dengan teolog Mu'tazilah, Al-Kindi tetap memiliki pendekatan yang berbeda dalam menyelesaikan persoalan sifat Tuhan di atas, yaitu *pertama,* yang menjadi perhatian Al-Kindi bukan hubungan zat Tuhan dengan sifat-sifat-Nya, tetapi apakah zat Tuhan dapat disifati atau tidak; *kedua,* jalur yang ditempuh oleh Al-Kindi untuk menyelesaikan persoalan sifat Tuhan adalah jalur "ahli logika". Berdasarkan dua perbedaan ini, Al-Kindi kemudian menyatakan bahwa Tuhan adalah "Yang Benar". Ia Mahatinggi dan hanya dapat disifati dengan sebutan-sebutan negatif, seperti telah dinyatakan pada bahasan hakikat Tuhan. Ketika menunjukkan keesaan Tuhan, Al-Kindi menyebut Tuhan sebagai bukan materi, tidak memiliki bentuk, tidak memiliki kuantitas dan tidak memiliki kualitas, tidak berhubungan dengan yang lain, tidak bisa disifati dengan apa pun yang ada dalam pikiran, bukan genus, bukan

diferensiasi, bukan proprium (*khashshah*), bukan aksiden (*'ardl*), tidak bertubuh (*jism*), dan tidak bergerak.[85]

Bagaimana pendapat Al-Kindi mengenai nama-nama Tuhan yang disebutkan dalam Alquran, seperti Mengetahui, Menguasai, Mendengar, Melihat, Hidup, Berbicara, dan Berkehendak? Bila merujuk pada pendapat yang menyatakan bahwa Al-Kindi sependapat dengan teolog Mu'tazilah, maka jawaban Al-Kindi atas pertanyaan tersebut kurang lebih tidak jauh berbeda dengan apa yang telah dikemukakan oleh teolog Mu'tazilah, yakni menerima sifat-sifat Tuhan yang disebutkan oleh Alquran, seraya menyatakan bahwa sifat-sifat Tuhan identik dengan zat-Nya.

b. Ibn Sina

Seperti telah dijelaskan sebelumnya, Ibn Sina menyebut hakikat Tuhan sebagai Esa, dalam arti tidak memiliki sekutu, tidak memiliki lawan, dan tidak memiliki kontradiksi. Selanjutnya, Ibn Sina juga menyebut hakikat Tuhan sebagai Tunggal, dalam arti tidak tersusun dari bagian apa pun, seperti tidak memiliki *māhiyyah*, tidak memiliki genus, tidak memiliki kuantitas, tidak memiliki kualitas, tidak bertempat, dan tidak berwaktu.

Hakikat Tuhan yang demikian tidak mengharuskan-Nya untuk tidak memiliki sifat- sifat. Dengan kata lain, meskipun Tuhan itu hakikat-Nya Esa dan Tunggal, tetapi Tuhan tetap dapat memiliki sifat-sifat, sebab pemberian sifat-sifat kepada Tuhan tidak bertentangan dengan zat Tuhan. Bahkan, pemberian sifat-sifat itu tidak memunculkan perubahan pada zat Tuhan karena sifat Tuhan itu sesungguhnya merupakan zat Tuhan. Bahkan menurut Al-Bahi, Ibn Sina tidak saja menyifati Tuhan dengan sifat-sifat, tetapi lebih dari itu, Ibn Sina justru meniscayakan adanya sifat-sifat bagi Tuhan. Kendatipun demikian, harus ditegaskan lagi bahwa penyifatan Tuhan dengan sifat-sifat apa pun tidak akan memunculkan

perubahan pada zat Tuhan yang dapat menjadikan zat Tuhan terbatas. Setiap kali Tuhan disifati oleh suatu sifat, maka sifat itu dan zat Tuhan adalah sesuatu yang satu.[86]

Kesatuan antara zat dan sifat Tuhan itu didasarkan pada tiga alasan utama: *pertama,* bahwa maksud dari penyifatan itu adalah untuk menolak makna sebaliknya yang muncul dari sifat tersebut, misalnya ketika Tuhan disifati dengan mengetahui, maka sifat tersebut bermaksud menolak sifat tidak mengetahui. Oleh karena zat dan sifat adalah satu, maka tidak akan memunculkan perubahan apa pun di dalam zat; *kedua,* bahwa maksud dari penyifatan itu adalah untuk menunjukkan adanya sandaran atau hubungan Tuhan dengan alam sebagai makhluk yang Dia ciptakan; *ketiga,* bahwa penyifatan itu bermaksud untuk menolak makna sebaliknya yang lahir dari sifat yang diberikan sekaligus untuk menunjukkan adanya hubungan Tuhan dengan alam ciptaan-Nya.[87]

c. Ibn Rusyd

Menurut Ibn Rusyd, karena Tuhan merupakan wujud sempurna, maka sifat-sifat yang dimiliki Tuhan itu harus menunjukkan kesempurnaan-Nya. Hubungan antara sifat-sifat itu dengan zat Tuhan, menurut Ibn Rusyd, tidak seperti yang digambarkan oleh teolog Mu'tazilah dan Asy'ariyyah.

Teolog Mu'tazilah menyatakan bahwa sifat-sifat Tuhan itu adalah zat-Nya, dan sifat-sifat itu adalah baru, bukan kekal. Konsep Mu'tazilah itu ditolak oleh Ibn Rusyd. Menurut Ibn Rusyd, jika dikatakan sifat itu adalah zat Tuhan dan kemudian sifat yang ada pada-Nya adalah baru, maka zat Tuhan pun dapat dikatakan baru. Di samping itu, seperti telah disepakati, bahwa zat Tuhan itu satu, sementara sifat-sifat itu banyak. Sekarang, bagaimana bisa dikatakan sifat-sifat yang banyak itu menjadi zat? Seperti sikapnya terhadap konsep teolog Mu'tazilah, Ibn Rusyd pun mengritik konsep teolog Asy'ariyyah tentang hubungan antara sifat dan

zat Tuhan. Konsep Asy'ariyyah yang menyatakan bahwa sifat adalah sesuatu di luar zat yang berdiri pada zat, dan pada saat yang sama sifat itu bukan zat, tetapi juga tidak lain dari zat, dinyatakan oleh Ibn Rusyd sebagai konsep yang tidak dapat dimengerti dan penuh kontradiksi.[88]

Kemudian, bagaimana pendapat Ibn Rusyd tentang hubungan sifat-sifat Tuhan dengan zat-Nya tanpa mengkaji lebih jauh hubungan sifat-sifat Tuhan dengan zat-Nya? Seperti telah disebutkan sebelumnya, Ibn Rusyd menyatakan bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat, bahkan sifat-sifat Tuhan itu menurut Ibn Rusyd harus abadi. Ibn Rusyd tidak secara eksplisit menjelaskan kenapa sifat Tuhan itu harus abadi. Alasan keabadian sifat itu dapat ditemukan pada uraian Ibn Rusyd tentang pengetahuan Tuhan. Sebagai sifat Tuhan, pengetahuan yang ada pada-Nya harus abadi, sebab sifat itu (pengetahuan) tidak boleh dimiliki Tuhan hanya pada suatu waktu saja. Jika Tuhan boleh memiliki pengetahuan pada suatu waktu saja, maka yang terjadi adalah seperti yang dirumuskan oleh *mutakallimūn* ketika mereka menyatakan bahwa Tuhan mengetahui suatu kejadian pada saat kejadian itu terjadi berdasarkan pengetahuan-Nya yang abadi. Pernyataan *mutakallimūn* ini menurut Ibn Rusyd dapat dipahami bahwa pengetahuan Tuhan akan suatu peristiwa, baik sebelum maupun sesudah peristiwa itu terjadi merupakan satu pengetahuan yang sama. Kondisi pengetahuan yang demikian menurut Ibn Rusyd tidak rasional, sebab akan menjadikan pengetahuan Tuhan mengikuti suatu peristiwa. Padahal seperti yang diketahui, sebuah peristiwa kadang terjadi secara aktual dan kadang pula terjadi secara potensial. Hal demikian tentunya akan melahirkan pengetahuan berdasarkan dua peristiwa berbeda, sebab terjadinya peristiwa itu tidak selalu berdasarkan potensialitas karena bisa jadi suatu ketika terjadi berdasarkan aktualitas.[89]

d. Mulla Shadra

Fazlur Rahman, dalam penelitiannya tentang Filsafat Mulla Shadra, menuturkan bahwa Mulla Shadra menetapkan adanya sifat bagi Tuhan.[90] Bahkan seperti halnya Ibn Sina, sifat-sifat itu menurut Shadra adalah identik dengan zat Tuhan, dalam arti sifat-sifat itu tidak berdiri di luar zat. Karena ketidakterpisahan antara sifat dan zat, maka dalam Tuhan misalnya, pengetahuan adalah diri yang pasti sebagaimana wujud-Nya. Namun menurut Mulla Shadra, konsep ketidakterpisahan atau kesatuan sifat-sifat dengan wujud harus dibangun atas konsep *Ashalat al-wujūd,* sebab dengan konsep *Ashalat al-wujūd* akan disimpulkan bahwa di dalam wujud itu dapat ditemukan keseluruhan sifat tanpa menambahkan faktor baru apa pun.

Kesatuan sifat-sifat dengan wujud Tuhan, menurut Mulla Shadra, tidak berarti bahwa hanya wujud Tuhan saja yang riil, sedangkan sifat-sifat-Nya tidak ada sebagaimana dinyatakan oleh mereka yang menolak adanya sifat-sifat bagi Tuhan. Kesatuan sifat dengan Wujud Tuhan berarti bahwa sifat-sifat Tuhan itu pasti sebagaimana wujud-Nya.[91]

Menurut Fazlur Rahman, penjelasan Mulla Shadra tentang kesatuan sifat-sifat dan wujud Tuhan dapat dilihat pada analoginya tentang jiwa, terutama tentang sifat-sifat dan sistem kerjanya. Kenapa Mulla Shadra menggunakan analogi itu guna menjelaskan kesatuan sifat-sifat dengan Wujud Tuhan? Karena jiwa, menurut Mulla Shadra, diciptakan di dalam citra Tuhan. Maka dari itu, jiwa layak dijadikan analogi kesatuan sifat dan Wujud Tuhan. Karena jiwa diciptakan di dalam citra Tuhan, maka salah satu ciri jiwa adalah utuh dan tunggal. Kendatipun pada waktu yang sama, jiwa secara konseptual mempunyai fakultas-fakultas yang berbeda. Namun fakultas-fakultas tersebut, meskipun secara konseptual berbeda, secara eksistensial identik satu sama lain dan kesatuan mereka satu sama lain ini disebabkan oleh kenyataan bahwa mereka identik dengan wujud jiwa. Berdasarkan analogi ini harus dipahami kesatuan dan keragaman

Wujud Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Tuhan sebagai Wujud Murni secara abadi mengandung semua sifat dalam ketunggalan-Nya yang absolut. Namun, sifat-sifat ini tidak dapat dipisahkan satu dari lainnya. Kondisi ketunggalan absolut ini disebut tangga kesatuan mutlak (*martabat al-ahadiyyah*), tetapi sifat-sifat ini juga dapat dianggap berbeda dari wujud Tuhan; adanya perbedaan ini disebut tangga ketuhanan (*martabat al-ilāhiyyah*). Namun ketika sifat-sifat ini dianggap berbeda, harus diingat bahwa secara eksistensial, realitas sebenarnya adalah wujud; sifat-sifat hanyalah riil secara gagasan dan konseptual. Akhirnya, ditegaskan bahwa meskipun sifat-sifat Tuhan adalah gagasan, tetapi mereka adalah pasti karena menjadi milik Wujud Yang Pasti. Karenanya, pengetahuan, kekuasaan, dan kehendak Tuhan menurut Mulla Shadra adalah pasti sebagaimana wujud-Nya.[92]

B. Tuhan dalam Filsafat 'Allamah Thabathaba'i

Setelah mengikuti uraian tentang Tuhan menurut para filsuf Muslim, kini akan kita ikuti uraian tentang Tuhan menurut Thabathaba'i. Namun sebelum memaparkan lebih jauh pemikiran filosofis Thabathaba'i tentang Tuhan, perlu terlebih dahulu ditegaskan bahwa sistematika penyusunan pemikiran filosofis Thabathaba'i, seperti yang terlihat dalam uraian-uraian buku ini, tidak didasarkan pada sistematika yang terdapat dalam kitab *Nihāyat Al-Ḥikmah.* Dengan demikian, sistematika yang dipergunakan dalam buku ini berbeda dengan sistematika yang ada dalam kitab *Nihāyat Al-Ḥikmah.* Perbedaan sistematika itu sengaja dibuat untuk memudahkan pemahaman terhadap pemikiran filosofis Thabathaba'i di bidang ketuhanan.

Thabathaba'i sendiri, dalam *Nihāyat Al-Ḥikmah,* tidak membuat sistematika seperti yang dipergunakan dalam buku ini. Yang dilakukan oleh Allamah Thabathaba'i adalah mengkaji secara langsung persoalan ketuhanan dalam satu bab besar yang berjudul *Mā yata'allaq bi al-wājib*

al-wujūd. Bab besar itu kemudian dibagi menjadi beberapa bab (*fashl*). Masalah-masalah yang terangkai dalam bab IV pada buku ini diambil dari *fashl-fashl* yang terdapat pada bab besar *Mā yataallaq bi al-wājib al-wujūd* tersebut.

Karena perbedaan sistematika itu, maka dalam buku ini, tidak semua *fashl* yang terdapat dalam kitab *Nihāyat Al-Ḥikmah*, terutama yang terangkum dalam bab *Mā yata'allaq bi al-wājib al-wujūd*, dijadikan titik tolak pengkajian pemikiran filosofis Thabathaba'i. Dengan kata lain, *fashl-fashl* dalam bab besar tersebut ada yang sengaja ditinggalkan dan tidak diungkap dalam buku ini. Adapun pemikiran filosofis Thabathaba'i tentang Tuhan yang terdapat dalam buku ini adalah sebagai berikut:

1. Bukti Adanya Tuhan

Bukti adanya Tuhan, kata Allamah Thabathaba'i, telah banyak diungkap oleh para pemikir terdahulu. Ada yang mengajukan bukti keberadaan Tuhan berdasarkan pada pemilihan *Wujūd* yang *Wājib* (niscaya atau pasti) dan *Wujūd* yang *Mumkin* (*contigent*).[93] Dalam bukti demikian, dikatakan bahwa dalam dunia ini terdapat sesuatu yang tidak dapat diragukan keberadaannya, yaitu adanya kemaujudan-kemaujudan yang sangat beragam. Ada kemaujudan yang disebut dengan *Wājib* (niscaya/pasti), ada pula kemaujudan yang disebut dengan *mumkin* (*contigent*). Kemaujudan yang *Wājib* adalah kemaujudan yang ada berdasarkan dirinya (*Dzāt*) dan tidak bergantung dengan sesuatu apa pun. Sebaliknya, kemaujudan yang *mumkin* adalah kemaujudan yang ada berdasarkan keberadaan sesuatu yang lain. Dengan kata lain, ada tidaknya kemaujudan yang *mumkin* ini tergantung pada sesuatu yang berada di luar dirinya. Sesuatu yang berada di luar diri kemaujudan yang *mumkin* itu disebut dengan sebab (*'illah*). Selanjutnya, sebab yang menjadi sandaran kemaujudan yang *mumkin* tadi bisa berupa sebab yang berasal dari kemaujudan yang *mumkin* atau dari kemaujudan

. . .

yang *Wājib.* Seperti yang telah disebutkan, kemaujudan yang *wājib* adalah kemaujudan yang ada dengan sendirinya dan tidak memerlukan sebab di luar dirinya untuk menjadi ada, sedangkan kemaujudan yang *mumkin,* keberadaannya selalu bergantung pada sebab di luar dirinya. Ketergantungan kemaujudan yang *mumkin* pada sebab di luar dirinya akan memunculkan apa yang disebut sebagai perputaran sebab yang tiada batasnya. Untuk melacak asal-usul sesuatu, terjadinya perputaran sebab itu merupakan sesuatu yang mustahil. Oleh karena itu, perputaran itu harus berakhir pada sebab yang tidak tersebabkan, yaitu *Wājib bi al-dzāt* atau Tuhan.

Bukti lain tentang keberadaan Tuhan dapat dirujuk pada bukti yang disebut dengan *Al-burhān Al-limmī (demonstrasi popter quid)* dan *Burhān al-innī* (*demonstrasi quid*). *Al-burhān Al-limmī* adalah bukti keberadaan Tuhan yang dibangun berdasarkan adanya sebab (*'illah*) yang mengharuskan adanya akibat (*ma'lūl*). Bukti demikian menurut Thabathaba'i adalah bukti yang cukup meyakinkan untuk menunjukkan keberadaan Tuhan. Sebaliknya, *Burhān Al-innī* adalah bukti keberadaan Tuhan yang dibangun berdasarkan adanya akibat (*ma'lūl*) menuju adanya sebab (*'illah*). Bukti demikian menurut Allamah Thabathaba'i tidak meyakinkan untuk menunjuk keberadaan Tuhan karena Tuhan sesungguhnya merupakan sebab bagi apa pun di luar diri-Nya dan tidak diakibatkan oleh apa pun. Singkatnya, *Burhān Al-innī* merupakan jalan pembuktian keberadaan Tuhan melalui kemaujudan yang mungkin—padahal kemaujudan yang *mumkin* itu sesunguhnya merupakan akibat atau efek Tuhan—menuju kesimpulan keberadaan-Nya. Namun harus dicatat, kata Thabathaba'i, *Burhān Al-innī* tidak hanya bisa digunakan untuk membuktikan Tuhan dari akibat menuju sebab, karena bukti ini dapat dipergunakan untuk menunjukkan keberadaan Tuhan dengan cara lain, yaitu bertolak dari sebagian keniscayaan-keniscayaan umum (*al-lawāzim al-'āmmah*) yang terdapat pada kemaujudan yang mutlak

menuju sebagian keniscayaan lain. Bila *Burhān Al-innī* itu digunakan dengan cara demikian, maka *Burhān Al-innī*, seperti bukti-bukti filosofis lain, akan menjadi bukti keberadaan Tuhan yang meyakinkan. Sebab, *burhān al-innī* yang disebutkan belakangan itu bertolak dari pemahaman tentang *Wujūd* dari segi Ia *mawjūd* menuju kemaujudan yang lain. Dengan kata lain, *Burhān al-innī* yang memberikan keyakinan dalam pembuktian keberadaan Tuhan adalah yang bertolak dari kekhususan *Wujūd* dari segi Ia *mawjūd*, hal mana kekhususan *mawjūd* itu sama bagi kemaujudan secara universal.[94]

Burhān al-innī yang disebut Thabathaba'i tersebut tidak berbeda dengan pembuktian para filsuf tentang keberadaan Tuhan seperti yang telah disebutkan di awal bab ini.

Sementara itu, para fisikawan atau filsuf Alam (*al-thabī'iyyūn*),[95] menurut Allamah Thabathaba'i, menawarkan bukti lain yang disebut dengan *burhān al-ḥarakah* (demonstrasi gerak). Dalam *burhān al-ḥarakah* dinyatakan bahwa setiap sesuatu yang bergerak tentu membutuhkan penggerak selain dirinya. Jika penggerak selain dirinya itu bergerak, maka ia membutuhkan penggerak selain dirinya juga. Kondisi demikian akan terjadi terus menerus tanpa akhir. Perputaran pengerak-penggerak yang tanpa akhir itu adalah mustahil. Oleh karena itu, untuk mengakhiri gerak yang terus menerus tanpa akhir itu, dibutuhkan penggerak yang tidak tergerakkan. Penggerak yang tidak tergerakkan itu bebas dari materi (*al-māddah*) dan potensi (*al-quwwah*) karena jika ia tidak bebas dari materi dan potensi, tentu penggerak yang tergerakkan itu akan dimuati oleh perubahan. Penggerak yang tak tergerakkan yang bebas dari materi dan potensi itu yang kemudian ditetapkan sebagai *Wājib Al-Wujūd bi al-dzāt* atau Tuhan.[96]

Para teolog,[97] menurut Thabathaba'i, membuktikan keberadaan Tuhan berdasarkan bukti kebaruan (*burhān al-ḥudūts*). Menurut bukti ini, jasad-jasad tidak pernah lepas dari gerak dan diam. Gerak dan diam

menunjukkan ketidakabadian atau kebaruan. Oleh karena itu, apa pun yang tidak lepas dari kebaruan adalah baru. Karena jasad-jasad adalah baru dan setiap yang baru itu memerlukan sesuatu yang membuat baru (*muḥdits*), maka sesuatu yang membuat baru itu adalah sesuatu yang bukan jasad. Sesuatu yang bukan jasad itu adalah *al-wājib ta'ālā.* Berhentinya perputaran dan urut-urutan antara yang baru dengan sesuatu membuat baru pada *al-wājib ta'ālā* adalah untuk menghindari perputaran dan urut-urutan yang tanpa akhir antara yang baru dengan sesuatu yang membuat baru itu.

Bukti para teolog di atas tidaklah sempurna. Ketidaksempurnaan itu dapat dilihat pada titik tolak bukti mereka yang menyatakan, "Dan setiap apa pun yang tidak lepas dari kebaruan adalah baru." Bukti ini tidak bermakna, sebab berdasarkan titik tolak demikian para teolog berpendapat bahwa perubahan itu hanya terjadi pada aksiden-aksiden substansi (*'arādl al-jawhariyyah*). Perubahan yang demikian, menurut Allamah Thabathaba'i, tidak meniscayakan perubahan substansi yang justru sebenarnya (ia) merupakan objek perubahan itu. Titik tolak para teolog itu akan bermakna jika konsep gerak dan perubahan yang mereka tawarkan dibangun atas konsep gerak substansial (*al-ḥarakah al-jawhariyyah*), bukan konsep gerak aksidensial (*al-ḥarakah al-'ardliyyah*).[98]

Apa sebenarnya yang dikehendaki oleh Thabathaba'i dengan kritiknya itu? Yang dikehendaki oleh Thabathaba'i dengan kritik tersebut adalah para teolog menggunakan alasan, "Apa pun yang tidak terlepas dari perubahan-perubahan, maka ia adalah baru." Perubahan-perubahan, bagi Thabathaba'i, harus dibangun atas konsep *al-ḥarakah al-jawhariyyah* dan bukan dibangun atas konsep *al-ḥarakah al-'ardliyyah* seperti yang diyakini oleh para teolog. Karena jika perubahan-perubahan itu hanya merupakan perubahan-perubahan aksidensial (*al-ḥarakah al-'ardliyyah*), maka akan meliputi empat kategori perubahan saja, yaitu kuantitas,

kualitas, tempat, dan posisi. Perubahan-perubahan itu sesungguhnya bukan perubahan yang fundamental sehingga sesuatu itu dapat disebut sebagai baru. Agar perubahan yang terjadi merupakan perubahan yang fundamental—sehingga sesuatu itu disebut sebagai baru—maka perubahan itu harus tidak terbatas pada perubahan aksidensial saja, tetapi harus mencakup perubahan atau gerak substansial karena objek perubahan yang sesungguhnya adalah perubahan substansial, bukan perubahan aksidensial. Oleh karena itu, menurut Thabathaba'i, para teolog seharusnya menggunakan alasan gerak substansial sebagai dasar untuk menunjukkan kebaruan sesuatu."

Namun demikian, tiga bukti keberadaan Tuhan yang telah disebut di atas, menurut Thabathaba'i, belum secara meyakinkan menunjukkan keberadaan Tuhan. Bukti yang secara meyakinkan menunjuk adanya Tuhan, menurut Thabathaba'i, adalah bukti yang menunjuk adanya Tuhan berdasarkan wujud-Nya. Bukti demikian, kata Thabathaba'i, disebut dengan *burhān al-shiddīqīn* (demonstrasi orang-orang yang benar). Bukti ini berusaha menunjukkan adanya Tuhan berdasarkan Tuhan dan bukan berdasarkan selain-Nya.[100]

Berdasarkan uraian di atas, dapat dikatakan bahwa Allamah Thabathaba'i sebenarnya tidak mengajukan bukti keberadaan Tuhan, kecuali mendeskripsikan bukti keberadaan-Nya yang telah dibangun oleh para filsuf terdahulu. Dari bukti-bukti keberadaan Tuhan yang ada, hanya *Burhān al-shiddīqīn* saja yang ia nilai dan terima sebagai bukti keberadaan Tuhan yang paling meyakinkan, meskipun pada kesempatan lain ia juga menyatakan bahwa *burhān al-innī* yang dibangun atas pemilahan *wujūd* merupakan bukti yang meyakinkan.

Bila merujuk pada informasi yang tersedia dalam sejarah Filsafat Islam, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, maka akan ditemukan dua orang filsuf yang mengklaim dirinya sebagai pemilik "bukti orang-orang yang benar" itu. Kedua filsuf yang dimaksud adalah Al-Syaykh

Al-Ra'īs Ibn Sina dan Mulla Shadra Al-Muta'allihin. Dengan sedikit perbedaan redaksi penyebutan, Ibn Sina menyebut buktinya dengan *ḥukm al-shiddīqīn,* sementara Mulla Shadra menyebut buktinya dengan *burhān al-shiddīqīn.*[101] Seperti telah disebutkan, Ibn Sina membuktikan adanya Tuhan berdasarkan pada tiga pemilahan wujud: *pertama,* pemilahan wujud menjadi eksistensi dan kuiditas; *kedua,* pemilahan wujud menjadi *wājib, mumtani',* dan *mumkin*; dan *ketiga,* pemilahan wujud menjadi substansi dan aksiden. Berdasarkan pemilahan wujud tersebut, Ibn Sina kemudian membuktikan adanya Tuhan dengan menyatakan bahwa wujud yang mungkin ada (*mumkin al-wujūd*) tidak dapat menjadi ada berdasarkan dirinya. Oleh karena itu, setiap wujud yang mungkin ada selalu membutuhkan sebab (*'illah*) agar ia bisa menjadi ada. Akan tetapi, ketergantungan terhadap sebab memunculkan unit-urutan dan perputaran sebab yang tanpa akhir. Urut-urutan dan perputaran sebab yang tanpa akhir itu adalah sesuatu yang mustahil. Karena urutan-urutan dan perputaran sebab itu harus berakhir, maka ia harus berakhir pada sebab yang tidak tergantung pada sebab (*'illah ghayr ma'lūlah*). Sebab yang tak tergantung pada sebab ini adalah *Wājib Al-Wujūd.*[102] *Wājib Al-Wujūd* inilah yang dinamakan Tuhan.

Mulla Shadra membuktikan keberadaan Tuhan berdasarkan tiga prinsip dasar wujud, yaitu prinsip *ashalat al-wujūd, waḥdat al-wujūd,* dan *tasykīk al-wujūd.* Berdasarkan konsep *ashalat al-wujūd,* yang menyatakan bahwa wujud adalah prinsip utama realitas, maka kehadiran wujud yang merupakan prinsip utama realitas itu tak dapat ditolak. Namun, harus diingat bahwa yang dikatakan wujud sebagai prinsip realitas adalah jika wujud tersebut tidak bergantung pada yang lainnya. Karena itu, jika wujud bergantung pada selainnya, ia tentu butuh pada wujud lain yang tidak bergantung pada lainnya pula. Wujud yang tidak bergantung pada yang lainnya itu yang merupakan prinsip segala realitas,[103] dan Dialah Tuhan.

. . .

Selanjutnya, berdasarkan konsep *Waḥdah Al-wujūd* dan *tasykīk al-wujūd,* Mulla Shadra menunjukkan bahwa setiap wujud dari segi kemaujudannya adalah sama. Meski demikian, kemaujudan itu berbeda-beda berdasarkan segi intensitas, prioritas, dan ketinggian dalam memberikan sebab. Dengan kata lain, wujud itu sama, tetapi juga memiliki tingkatan yang berbeda-beda. Semakin tinggi tatanan hierarkis suatu wujud, semakin bebas ia dari hubungan keterikatan dengan sesuatu di luar dirinya. Sebaliknya, semakin rendah tatanan hierarkis wujud sesuatu, ia semakin tidak bebas dan terikat oleh hubungan dengan sesuatu di luar dirinya. Wujud yang pertama disebut Mulla Shadra dengan *wujūd al-nafsi* (wujud yang mengada dengan sendirinya), sebaliknya wujud kedua disebutnya dengan *wujūd al-irtibāthi* (wujud terikat). Karena Tuhan adalah sesuatu yang tidak memerlukan sebab di luar diri-Nya, maka Tuhan adalah *Wujūd Al-nafsi* yang menduduki tatanan hierarkis tertinggi dari segala wujud yang ada. Sebaliknya, segala wujud yang memerlukan sebab di luar dirinya adalah *wujūd al-irtibāthi* yang tatanan hierarkisnya berada di bawah *wujūd al-nafsi.*[104]

Persoalan penting yang harus dijawab berkaitan dengan pilihan 'Allamah Thabathaba'i terhadap *Burhān al-shiddīqīn* sebagai bukti adanya Tuhan, yaitu apakah *Burhān al-shiddiqīn* menawarkan hal baru bagi bukti adanya Tuhan, mengingat telah ada bukti-bukti lain tentang adanya Tuhan yang dikemukakan oleh para filsuf sebelum Mulla Shadra?

Mishbah Al-Yazdi menegaskan bahwa *burhān al-shiddīqīn* sebenarnya tidak menawarkan metode khusus bagi pembuktian adanya Tuhan. Hanya saja, *burhān al-shiddīqīn* mencoba memahami adanya Tuhan berdasarkan Tuhan bukan berdasarkan pada selain Tuhan. Bukti adanya Tuhan yang dibangun berdasarkan Tuhan sebenarnya menekankan pada pencapaian adanya Tuhan yang didasarkan pada pengetahuan persaksian (*al-marifah al-syuhūdiyyah*). Nah, hal demikian semestinya tidak dapat dicapai dengan bukti apa pun, sebab bukti yang

mendasarkan dirinya pada pengetahuan persaksian merupakan sesuatu yang diberikan Tuhan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. Untuk mencapai hal demikian, tidak ada jalan lain, kecuali melalui keikhlasan beribadah dan penyucian hati.[105]

Jika demikian, apa sebenarnya kelebihan *burhān al-shiddīqīn* jika dibandingkan dengan bukti-bukti lain tentang adanya Tuhan? Menurut Mishbah Al-Yazdi, kelebihan *burhān al-shiddīqīn* dibandingkan dengan bukti-bukti lain adalah terletak pada porsi pengunaan rasionalitas pada konstruk premis-premisnya. Dengan kata lain, *burhān al-shiddīqīn* dibangun semata-mata berdasarkan hukum rasionalitas tentang wujud. Hal yang sama sebenarnya telah dilakukan oleh Ibn Sina, tetapi Ibn Sina mendasarkan buktinya pada pemilahan wujud menjadi tiga bagian, yakni *wujūd* dan *māhiyyah; wājib, mumtani'* dan *mumkin*; serta *jawhar* dan *'ardl*, sedangkan Mulla Shadra mendasarkan buktinya pada hakikat wujud yang mengejawantah pada tiga prinsip dasar metafisikanya: *ashalat al-wujūd, waḥdat al-wujūd,* dan *tasykīk al-wujūd.* Namun, bukankah bukti-bukti lain juga didasarkan pada prinsip rasionalitas? Sehingga dari segi penggunaan rasionalitas, dapat dikatakan bahwa *burhān al-shiddīqīn* hampir sama saja dengan bukti lainnya. Kemudian apa bedanya? Bedanya, bukti-bukti lainnya mendasarkan premisnya pada ciptaan Tuhan dan sampai pada kesimpulan adanya "penggerak yang tak tergerakkan" (*muḥarrik al-ladzī ghayr mutaḥarrik*) atau adanya "pencipta yang tak terciptakan" (*muḥdits al-ladzī ghayr ḥadits*). Sementara *burhān al-shiddīqīn* membangun premisnya dari konsep *haqīqat al-wujūd.*[106]

Sebagai filsuf yang bersentuhan langsung dengan tradisi Filsafat Mulla Shadra (baca: *Shadrian*) di Persia, maka wajar jika kemudian Thabathaba'i sangat mengagumi *burhān al-shiddīqīn* sebagai bukti adanya Tuhan, hingga ia mengatakan bahwa bukti itu, jika dibandingkan dengan bukti-bukti lainnya, merupakan bukti yang paling meyakinkan dalam menetapkan adanya Tuhan.

. . .

Jika *burhān al-shiddīqīn* yang diterima Thabathabai sebagai bukti keberadaan Tuhan ternyata merupakan bukti yang dibangun oleh Mulla Shadra, maka pertanyaannya adalah: apakah Thabathaba'i memiliki bukti tentang adanya Tuhan?

Jawaban dari pertanyaan itu adalah positif. Dengan kata lain, Thabathaba'i memiliki bukti tentang adanya Tuhan. Bukti itu disebut dengan bukti realisme instingtif yang dibangun berdasarkan fitrah manusia. Ada dua premis yang digunakan oleh Thabathaba'i guna menopang bukti tersebut.

Premis pertama, adanya fitrah yang terdapat dalam diri manusia memunculkan kesadaran bahwa ia dan alam yang melingkupinya adalah wujud yang nyata, bukan wujud khayalan. Kendatipun, wujud dirinya dan wujud alam itu nyata adanya, tidak berarti bahwa keduanya merupakan wujud yang tidak dapat berubah dan hancur. Kenyataan demikian mengharuskan wujud manusia dan alam bergantung pada satu wujud yang tetap, bahkan wujud manusia dan alam itu ada selama masih mempunyai hubungan dan ikatan dengan satu wujud yang tetap itu. Jika hubungan dan ikatan itu putus, maka sejak itu wujud manusia dan alam akan hancur kemudian hilang ke dalam ketiadaan. Satu wujud yang tetap dan tidak berubah ini itulah yang disebut dengan Tuhan atau Wujud Mutlak.[107]

Premis kedua, kesadaran akan wujud nyata diri manusia dan alam sekitar yang melingkupinya yang muncul dari adanya fitrah di dalam diri manusia itu mengharuskan manusia untuk mencari sebab-sebab dari setiap peristiwa dan kejadian yang dialaminya. Ketika melihat alam, manusia akan bertanya, "Apakah alam semesta ini dengan seluruh bagiannya yang saling berkaitan dan membentuk satu kesatuan sistem besar itu terwujud dengan sendirinya ataukah ia memperoleh wujudnya dari sesuatu yang lain?" Pertanyaan-pertanyaan semisal itu akan muncul ketika manusia menyaksikan fenomena-fenomena wujud yang ada di

sekelilingnya. Singkatnya, berdasarkan kesadaran wujud nyata dari adanya manusia dan alam, mengharuskan manusia untuk berkesimpulan bahwa alam wujud (baik dirinya maupun alam sekitarnya), harus memiliki satu sandaran yang merupakan Sumber Wujud serta Sumber Kekuasaan dan Pengetahuan yang tak terbatas. Dialah Tuhan, sumber segala wujud dan sistem eksistensi."[108]

Bukti realisme instingtif, di samping dibangun berdasarkan demonstrasi filosofis seperti terlihat di atas, juga memiliki basis teologis. Karena itu, Allamah Thabathaba'i menyebut bukti "realisme instingtif" sebagai "cara mengenal Tuhan menurut Alquran". Hal ini barangkali bertolak dari kenyataan bahwa di dalam Alquran ditemukan banyak ayat yang menyeru manusia untuk memperhatikan dan menyelidiki alam sekitar untuk menemukan bukti adanya Tuhan.[109]

Dari keseluruhan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa pada satu sisi, Allamah Thabathaba'i menjadikan *burhān al-shiddīqīn* sebagai bukti adanya Tuhan yang ia terima dari Mulla Shadra. Namun pada sisi lain, 'Allamah Thabathaba'i memiliki bukti lain yang disebut dengan realisme instingtif. Bukti terakhir ini lebih cenderung menetapkan adanya Tuhan berdasarkan pada kecenderungan fitrah manusia untuk memahami wujudnya dan wujud alam sebagai wujud terbatas, dengan demikian mengharuskan manusia untuk mencari wujud yang menjadi penopang keseluruhan wujud yang ada. Wujud penopang yang menjadi sandaran setiap wujud ini yang kemudian disebut sebagai Tuhan.

2. Keesaan Tuhan

Kini kita beralih pada konsep 'Allamah Thabathaba'i tentang keesaan Tuhan. Namun sebelum mengkaji lebih lanjut konsep itu, ada baiknya jika kita telaah dahulu makna dari keesaan Tuhan itu. Hal demikian perlu dilakukan mengingat keesaan Tuhan (*Tawḥīd Allāh*), merupakan sebuah istilah yang memiliki beragam makna, baik ketika

kata itu dipakai dalam istilah filsafat, ilmu kalam, ataupun *irfān*. Untuk kepentingan kajian ini akan dipaparkan pengertian keesaan Tuhan dalam perspektif filsafat, seperti yang dikemukakan oleh Misbah Al-Yazdi.

Dalam perspektif filsafat, istilah keesaan Tuhan memiliki beberapa pengertian seperti terlihat berikut:

1. Keesaan dalam *wujūb al-wujūd*. Dengan kata lain, bahwa setiap kemaujudan bukan merupakan sesuatu yang mewujud secara niscaya (*Wājib Al-Wujūd*) berdasarkan zat karena yang mewujud secara niscaya berdasarkan zat hanyalah Tuhan.
2. Keesaan bermakna sederhana dan ketiadaan susunan. Pengertian demikian memiliki tiga cakupan: (a)ketiadaan susunan dari bagian-bagian berdasarkan perbuatan atau aktus *(al-fi'l)*; (b)ketiadaan susunan dari bagian-bagian berdasarkan potensi (*al-quwwah*); (c) ketiadaan susunan dari *māhiyyah* (kuiditas) dan wujud (eksistensi).
3. Keesaan bermakna penolakan terhadap perubahan sifat-sifat bagi zat. Dengan kata lain, bahwa sifat-sifat yang disandarkan kepada Tuhan tidak seperti sifat-sifat kebendaan *(al-māddiyyat)* yang membutuhkan penjelasan, semisal aksiden-aksiden dalam zat-Nya atau yang lazim dikenal dengan istilah "sebagai tambahan atas zat".
4. Keesaan dalam ciptaan dan pemeliharaan. Dengan kata lain, Tuhan tidak memiliki sekutu dalam penciptaan alam dan pengaturannya.
5. Keesaan dalam ke-pelaku-an yang sejati (*al-fā'iliyyah al-ḥaqīqiyyah*). Dengan kata lain, setiap tindakan memberi efek atau pengaruh (*ta'tsīr*) yang muncul dari pelaku (*agent, al-fā'il*) dan pemberi efek atau pengaruh (*muatstsir*) semuanya bersandar pada Tuhan. Setiap pelaku tidak memiliki kebebasan dalam memberi efek atau pengaruh karena "tidak ada yang memberi efek atau pengaruh dalam wujud kecuali Tuhan".[110]

Penjelasan Thabathaba'i tentang keesaan Tuhan tampaknya juga tidak keluar dari berbagai makna istilah keesaan Tuhan di atas, meskipun

diungkap dalam bahasa yang berbeda, seperti terlihat dalam uraian berikut.

a. Tuhan Tidak Memiliki Kuiditas (*Lā Māhiyyah Li* Allāh)

Argumen Thabathaba'i tentang Tuhan tidak memiliki kuiditas dibangun di atas konsep *al-wujūb, al-imkān,* dan *al-imtina'.* Konsep tersebut ia kemukakan dalam Bab IV dari *Nihāyat Al-Ḥikmah.* Konsep *al-wujūb,* menurut Allamah Thabathaba'i, adalah wujud yang niscaya ada (*Wājib Al-Wujūd*), sedangkan *al-imkān* menurutnya merupakan wujud yang tidak niscaya ada dan tidak niscaya tidak ada (*mumkin al-wujūd*). Adapun *al-imtinā* adalah wujud yang niscaya tidak ada (*mumtani' al-wujūd*).[111] Sesuatu yang niscaya (*wājib*) berdasarkan zat-Nya (*al-wājib bi al-dzāt*) adalah sesuatu yang tidak memiliki kuiditas (*māhīyyah*).[112] Sebaliknya, sesuatu yang niscaya berdasarkan sesuatu yang lain (*al-imkān*) adalah sesuatu yang memiliki kuiditas.[113]

Tuhan bagi Thabathaba'i merupakan sesuatu yang niscaya berdasarkan zat. Oleh karena itu, Tuhan tidak memiliki kuiditas, sebab yang memiliki kuiditas adalah sesuatu yang niscaya berdasarkan lainnya, bukan berdasarkan dirinya.[114] Untuk mendukung argumen tersebut, Thabathaba'i mengemukakan dua argumen lain tentang tidak adanya kuiditas bagi Tuhan seperti terlihat berikut ini:

Pertama, adalah mustahil bagi Tuhan untuk memiliki kuiditas di balik ada-Nya. Sebab, jika diasumsikan Tuhan memiliki kuiditas, maka ada-Nya akan didahului oleh sebab. Kondisi demikian tentunya mustahil bagi Tuhan karena Tuhan adalah wujud yang *wājib bi al-dzāt.* Sebagai *wujūd wājib bi al-dzāt* (yang niscaya berdasarkan zat), Tuhan mengada berdasarkan diri-Nya dan tidak didahului oleh sebab apa pun. Jika Tuhan didahului oleh sebab, Tuhan tidak lagi disebut sebagai *wujūd wājib bi al-dzāt,* tetapi akan disebut sebagai *al-wujūd al-mumkin.* Sebab, hanya wujud yang mungkin saja yang adanya didasarkan atas sebab.

Singkatnya, bila diasumsikan Tuhan itu memiliki kuiditas, maka kuiditas itu akan menjadi sebab adanya Tuhan. Dengan demikian, mustahil Tuhan memiliki kuiditas di balik ada-Nya.[115]

Argumen di atas menurut Thabathaba'i merupakan argumen yang sangat terkenal dan tak terbantahkan untuk menolak adanya kuiditas bagi Tuhan. Thabathaba'i tidak menyebut siapa pemilik argumen ini. Namun, berdasarkan penelitian Fazlur Rahman, dapat diketahui bahwa argumen tersebut berasal dari Mulla Shadra yang terdapat dalam karyanya *Al-Asfār Al-Arba'ah.*[116]

Kedua, jika Tuhan memiliki kuiditas, maka kuiditas akan masuk dalam kategori substansi (*al-jawhar*) atau dalam salah satu kategori-kategori aksiden (*'ardl)* karena hanya kuiditas yang dapat masuk di dalam kedua kategori itu. Jika kuiditas itu masuk di bawah kategori substansi (*al-jawhar*), maka substansi akan menjadi genus (*jins*) bagi *māhiyyah* (kuiditas). Namun, kondisi itu membutuhkan diferensiasisi (*fashl*). Nah, kebutuhan substansi ketika akan menjadi genus terhadap diferensiasi merupakan indikator kemungkinan (*al-imkān*). Dengan kata lain, kebutuhan sebagian spesies (*anwā'*) substansi kepada diferensiasi dan spesies kepada genus akan menimbulkan persoalan, yaitu bolehkah spesies bersekutu dengan genus atau sebaliknya, genus dengan spesies? Jika spesies boleh bersekutu dengan genus, maka genus pun boleh bersekutu dengan spesies, sedangkan genus substansi akan memiliki sifat mungkin (*al-imkāniyyah*) karena sebagian spesiesnya disifati oleh kemungkinan itu. Berdasarkan hal tersebut, maka Tuhan tidak boleh memiliki *māhiyyah* karena *māhiyyah* akan masuk dalam kategori substansi. Padahal, mustahil *māhiyyah* masuk dalam kategori substansi (*al-jawhar),* sebab *māhiyyah* tidak bisa masuk dalam kategori-kategori aksiden.[117]

Pendapat kedua di atas, menurut Mishbah Al-Yazdi, berasal dari *Syaykh Al-Isyrāq* Suhrawardi (w.587/1191).[118] Pendapat di atas dapat

lebih dipahami bila diungkap sebagai berikut: "Dengan memiliki kuiditas, Tuhan akan jatuh pada kategori aubstansi (*al-jawhar*) dan berdasarkan itu pula akan menuntut suatu diferensiasi (*al-fashl*) agar Tuhan dapat menjadi nyata. Tuhan yang demikian bukanlah Tuhan yang niscaya berdasarkan zat, melainkan Tuhan yang niscaya berdasarkan sesuatu yang lain, dan ini mustahil karena Tuhan adalah wujud yang niscaya berdasarkan zat-Nya."

Argumen Thabathaba'i tentang tidak adanya kuiditas bagi Tuhan dapat dikatakan telah cukup untuk menunjukkan bahwa Tuhan dalam pandangannya harus tidak memiliki kuiditas. Tanpa mengutip pendapat yang dikemukakan oleh Mulla Shadra dan Suhrawardi sekalipun, sekali lagi, argumen Thabathaba'i sebenarnya telah mampu untuk menunjukkan bahwa sebagai *wujūd al-wājib bi al-dzāt,* Tuhan sama sekali terhindar untuk memiliki kuiditas. Namun, kutipan dua pendapat yang dikemukakan Thabathaba'i berfungsi untuk memperkuat argumennya tentang tidak adanya kuiditas bagi Tuhan.

Kiranya tidak berlebihan jika dikatakan bahwa yang hendak dicapai Thabathaba'i dengan argumennya tentang Tuhan tidak memiliki kuiditas adalah di samping untuk menghindari masuknya Tuhan dalam *wujūd al-mumkin,* juga untuk menunjukkan bahwa Tuhan itu *wujūd al-shirfah* (wujud murni).

b. Tuhan Itu Tunggal

Argumen yang dikemukakan oleh Thabathaba'i tentang Tuhan itu Tunggal (*Basīth*), sebenarnya hendak menolak anggapan yang menyatakan bahwa Tuhan itu tersusun (*murakkab*) dari berbagai bagian (*ajzā'*). Bagaimana sebenarnya argumen Thabathaba'i tentang tidak tersusunnya Tuhan dari berbagai bagian akan dijelaskan sebagai berikut.

Menurut Thabathaba'i, Tuhan itu Tunggal karena Tuhan tidak dibatasi oleh genus dan diferensiasi. Begitu juga Tuhan tidak dibatasi

oleh materi (*al-māddah*) dan bentuk (*al-shūrah*), baik yang bersifat eksternal (*khārijiyyah*) maupun yang bersifat mental (*al-dzihniyyah*).[119]

Argumen di atas merupakan sebuah argumen yang sangat jelas tentang ketunggalan Tuhan, sebab argumen tersebut tidak sulit untuk dipahami. Namun demikian, perlu dijelaskan mengapa Thabathaba'i menggunakan genus dan diferensiasi sebagai batasan bagi Tuhan? Penggunaan genus dan diferensiasi sebagai batasan Tuhan ternyata tidak lepas dari argumen Thabathaba'i tentang tidak adanya kuiditas bagi Tuhan. Seperti dijelaskan Mishbah Al-Yazdi,[120] ketika Tuhan memiliki kuiditas, maka Tuhan akan dibatasi oleh genus dan diferensiasi. Karena Thabathaba'i menolak adanya kuiditas bagi Tuhan, maka ia pun menolak akan adanya batasan berupa genus dan diferensiasi bagi Tuhan. Kemudian, bagaimana dengan batasan materi dan bentuk, baik yang eksternal maupun yang mental? Penggunaan itu pun tidak terlepas dari anggapan tidak adanya kuiditas bagi Tuhan, bahwa apa pun yang tidak memiliki kuiditas, maka ia tidak memiliki bagian-bagian eksternal dan ia tidak tersusun dari materi dan bentuk yang bersifat eksternal. Oleh karena itu, ia juga tidak tersusun dari materi dan bentuk yang bersifat mental.

Di samping argumen di atas, Thabathaba'i juga mengajukan dua argumen lain untuk menolak ketersusunan Tuhan. Dua argumen yang diajukan Thabathaba'i itu akan diuraikan seperti berikut.

Pertama, jika dikatakan Tuhan memiliki bagian-bagian (*ajzā'*), maka bagian-bagian itu akan mendahului wujud Tuhan, dan wujud Tuhan bahkan akan sangat bergantung pada bagian-bagian itu. Keadaan demikian tentunya mustahil bagi Tuhan karena keberadaan Tuhan harus tidak didahului oleh apa pun.

Kedua, jika dikatakan wujud Tuhan itu tersusun (*murakkab*) dari bagian-bagian, maka akan memunculkan keadaan-keadaan berikut: (a) seluruh bagian-bagian itu menjadi niscaya (*wājib*); (b)sebagian dari

bagian-bagian itu niscaya (*wājib*) dan sebagian lagi mungkin berdasarkan zat-Nya; (c)seluruh bagian-bagian itu menjadi mungkin (*mumkin*).[121]

Tiga hal yang muncul dari argumen kedua di atas, dalam pandangan Thabathaba'i, merupakan sesuatu yang mustahil bagi Tuhan karena poin (a) akan menjadikan Tuhan didahului oleh sesuatu, sedangkan poin (b) menjadikan Tuhan membutuhkan sesuatu yang mungkin. Hal demikian akan menjadikan kuiditas masuk dalam hakikat Tuhan. Demikian juga poin (c) Tuhan akan menjadi sesuatu yang mungkin.[122]

Uraian Thabathaba'i tentang ketunggalan Tuhan di atas, di samping hendak menolak anggapan tentang tersusunnya Tuhan dari bagian-bagian seperti telah disebutkan, juga untuk menunjukkan bahwa Tuhan adalah wujud murni (*wujūd al-shirfah*). Upaya terakhir ini sebenarnya sama dengan upaya yang hendak dicapai Thabathaba'i saat ia menolak adanya kuiditas bagi Tuhan.

Gagasan tentang Tuhan sebagai wujud murni dalam tradisi Filsafat Islam tidak begitu saja bisa diterima. Sebab berdasarkan catatan Fazlur Rahman, setidaknya ada dua kritik yang muncul untuk menentang gagasan tersebut.

Pertama, kritik ini menegaskan bahwa jika wujud murni merupakan sifat inheren Tuhan, maka semua wujud, tanpa harus dibedakan dengan wujud Tuhan, harus menjadi wujud murni. Karena seperti halnya Tuhan, semua wujud itu pun memiliki wujud. Menghadapi kritik ini, Peripatetik Muslim, menurut Rahman, menyatakan bahwa hakikat Tuhan, wujud-Nya secara radikal dan menyeluruh berbeda dari semua wujud yang lain, karena: (a)wujud Tuhan itu wujud murni; (b)wujud Tuhan menjadi sumber segala wujud turunan; (c)semua wujud lainnya memperoleh wujud mereka dari wujud Tuhan. Kenyataan ini menetapkan bahwa wujud Tuhan dan hakikat-Nya sepenuhnya terlepas dari semua wujud yang lain.[123]

Kedua, kritik yang menegaskan bahwa jika Tuhan adalah wujud murni tanpa kuiditas, maka Tuhan harus dapat diketahui. Mengingat dalam argumen Tuhan sebagai wujud murni, wujud diyakini sebagai gagasan yang tidak perlu dibuktikan. Namun pada kenyataannya, Tuhan tidak dapat diketahui. Menanggapi kritik demikian, Mulla Shadra, menurut Rahman, memberikan jawaban sebagai berikut, "Meskipun wujud merupakan gagasan yang paling dapat diketahui, tetapi wujud Tuhan tetap tidak dapat diketahui, baik melalui penalaran diskursif maupun penalaran intuitif. Sebab, wujud Tuhan berbeda dengan wujud-wujud yang mungkin."[124]

c. Tuhan Tidak Memiliki Sekutu

Keesaan Tuhan dalam pengertian *wājib al-wujūd bi al-dzāt* berarti Tuhan tidak memiliki sekutu atau berbilang. Argumen ini dibangun oleh Thabathaba'i berdasarkan konsepnya tentang kemurnian wujud Tuhan. Namun seperti diketahui, kemurnian wujud Tuhan itu sebenarnya juga bertitik tolak dari dua hal, yaitu Tuhan berdasarkan zat-Nya, di samping tidak memiliki kuiditas, juga tidak memiliki bagian-bagian atau tersusun.

Kini mari kita ikuti uraian Thabathaba'i tentang tidak adanya sekutu bagi Tuhan. Uraian ini barangkali merupakan jawaban terhadap pertanyaan yang sangat fundamental tentang keesaan Tuhan. Benarkah Tuhan itu satu dan tidak memiliki sekutu? Tuhan, kata Thabathaba'i, adalah wujud murni. Sebagai wujud murni, Tuhan adalah esa atau tidak memiliki sekutu. Karena sesuatu yang murni, lanjut Thabathaba'i, wujudnya adalah satu (esa), tidak mendua (*lā tatâtsannā*), dan tidak berulang-ulang (*lā tatakarrar*). Sebaliknya, bila dikatakan Tuhan itu berbilang atau tidak esa, maka akan menafikan kemurnian-Nya. Tuhan dengan demikian adalah esa berdasarkan zat-Nya karena Dia ada dan niscaya berdasarkan zat-Nya.[125]

. . .

Untuk memperkuat argumen di atas, Thabathaba'i kemudian mengutip tiga argumen lain tentang tidak adanya sekutu bagi Tuhan, seperti terlihat berikut.

Pertama, dapat diringkas seperti terlihat berikut: jika dikatakan bahwa Tuhan berdasarkan zat-Nya yang niscaya itu berbilang, maka akan terdapat dua zat yang niscaya. Nah, jika ini terjadi, maka masing-masing tidak akan memiliki wujud yang sempurna, sebab akan terjadi ketergantungan antar keduanya. Dan ini tentu mustahil karena sebagai wujud murni, Tuhan adalah Mahasempurna. Karenanya, mustahil Tuhan itu bergantung pada selain-Nya. Dengan demikian, tidak bisa tidak, Tuhan mesti satu (esa) dan tidak memiliki sekutu.[126]

Kedua, jika dikatakan bahwa Tuhan berdasarkan zat-Nya yang niscaya itu berbilang, maka akan terdapat dua zat yang niscaya berdasarkan zat. Hal ini tentu mustahil. Sebab, tidak mungkin dua-duanya merupakan zat yang niscaya. Karena jika terdapat dua zat yang niscaya, maka salah satunya haruslah merupakan sebab dan lainnya merupakan akibat. Bila tidak, kedua-duanya harus merupakan akibat dari sebuah sebab. Padahal, Tuhan bukan akibat dari apa pun. Singkatnya, apa pun argumen yang dibangun untuk menunjukkan keberbilangan Tuhan adalah mustahil, karena Tuhan berdasarkan zat-Nya terbukti esa dan tidak memiliki sekutu.[127]

Ketiga, guna mendapatkan uraian yang lebih meyakinkan tentang zat Tuhan yang tidak memiliki sekutu atau tidak berbilang tersebut, Thabathaba'i mengakhiri kajiannya dengan mengutip pernyataan Al-Farabi (w.950/377) yang ia kutip dari *Al-fushūsh*, "Tuhan (*Wujūb Al-Wujūd*) itu tidak dapat dibagi menurut predikasi atas pluralitas bilangan yang berbeda-beda. Sebab jika demikian, maka ia adalah sesuatu yang disebabkan."[128]

Pernyataan itu, kata Thabathaba'i, barangkali bermaksud seperti ini: jika Tuhan itu berbilang, maka sesuatu yang banyak tidak lagi dapat

bersandar kepada-Nya karena keberbilangan (*multiplisitas*) Tuhan justru menjadikan Dia bersandar pada sesuatu yang lain, sebab sesuatu yang banyak pasti membutuhkan sandaran. Dengan kata lain, keberbilangan Tuhan menjadikan Dia membutuhkan sandaran. Jika demikian, bagaimana yang banyak dapat bersandar kepada-Nya? Oleh karena itu, agar sesuatu yang banyak dapat bersandar kepada-Nya, maka Tuhan harus tidak berbilang. Karena jika Tuhan berbilang, Dia menjadi butuh rujukan (*mishdāq, reference of a concept*). Kebutuhan Tuhan terhadap rujukan menjadikan Dia tidak lagi dapat menjadi sandaran bagi sesuatu selain-Nya.[129]

Dari uraian Thabathaba'i di atas, dapat dikatakan bahwa yang terpokok dari keesaan Tuhan berdasarkan zat-Nya adalah sebagai wujud murni, mustahil Tuhan memiliki sekutu. Sebab, jika Dia memiliki sekutu, Tuhan tidak lagi menjadi niscaya berdasarkan zat. Di samping itu, Tuhan menjadi bergantung kepada selain-Nya. Tuhan demikian tentunya bukan Tuhan yang niscaya berdasarkan zat-Nya. Karena Tuhan yang niscaya berdasarkan zat-Nya adalah mustahil bergantung pada selain diri-Nya. Bahkan, Tuhan yang demikian tidak dapat dijadikan sandaran oleh sesuatu yang banyak. Sebab sesuatu yang banyak itu selamanya membutuhkan sesuatu di luar dirinya, sedangkan Tuhan karena keniscayaan-Nya, adalah mustahil akan butuh terhadap sesuatu di luar diri-Nya.

d. Keesaan Tuhan sebagai Pemelihara Alam

Pada bagian ini, kita akan melihat bagaimana Thabathaba'i menunjukkan bahwa sebagai pemelihara alam, Tuhan adalah Esa. Keesaan Tuhan sebagai pemelihara alam itu didasarkan pada keterpaduan dan keteraturan sistem alam semesta. Argumen ini barangkali dibangun sebagai respons atas pertanyaan fundamental, "Siapa yang berada di balik keterpaduan dan keteraturan sistem alam yang kita saksikan ini?" Berdasarkan pertanyaan itu, kemudian Thabathaba'i berkesimpulan

bahwa yang berada di balik keterpaduan dan keteraturan sistem alam semesta ini adalah Tuhan Yang Esa. Namun, bagaimana Thabathaba'i bisa sampai pada kesimpulan demikian? Inilah yang akan dijelaskan pada uraian berikut.

Untuk sampai pada kesimpulan bahwa yang berada di balik keterpaduan dan keteraturan sistem alam adalah Tuhan Yang Esa, Thabathaba'i pertama-tama memperhatikan dan merenungkan secara mendalam terhadap gejala-gejala alam semesta itu.[130] Berdasarkan perhatian dan perenungan yang mendalam terhadap gejala alam tersebut, ia kemudian berkesimpulan bahwa pada alam terdapat keterpaduan sistem yang bersifat jasmani. Keterpaduan sistem yang bersifat jasmani itu ia temukan pada adanya hubungan atau ikatan antara satu bagian alam dengan bagian yang lainnya. Peristiwa-peristiwa yang terdapat di dalam alam terjadi berdasarkan adanya hubungan-hubungan itu. Pertanyaannya kemudian adalah bagaimana hubungan-hubungan antara satu bagian alam dengan bagian alam lainnya bisa terjadi sehingga memiliki pengaruh terhadap peristiwa apa pun yang terjadi di dalam alam? Pertanyaan ini mengantarkan Thabathaba'i pada satu kesimpulan tentang adanya kesatuan dan keterpaduan sistem alam.[131] Sebab, setiap bagian alam tampaknya selalu berhubungan dengan bagian lainnya secara aksidental dan berlaku sepanjang zaman.

Kedua, bahwa di balik adanya kesatuan dan keterpaduan sistem alam itu, dalam pandangan Thabathaba'i, meniscayakan adanya sistem rasional iluminatif (*nizhām al-aqlī al-nūrī*)[132] yang menjadi dasar bagi kesatuan dan keterpatuan sistem alam. Namun, sistem rasional yang iluminatif itu berasal dari sistem *Ilāhiyyah* (*nizhām rabbānī*). Sistem *Ilāhiyyah* itu lahir dari ilmu Tuhan yang merupakan sumber segala yang ada.[133] Namun, kenapa harus ada sistem rasional? Menanggapi pertanyaan ini, Mishbah Al-Yazdi, ketika mengomentari uraian Thabathaba'i di atas, menyatakan bahwa karena kesatuan dan keterpaduan sistem alam

yang berlangsung di dalam alam jasmani atau dunia fisik tidak mungkin muncul dari beragam agen (*jawā'il mutdaddidah*). Dengan kata lain, kesatuan dan keterpaduan sistem alam hanya bersumber dari sistem rasional tersebut. Kendati demikian, sistem rasional itu harus tunggal, sebab jika sistem rasional itu banyak akan memunculkan konformitas (keragaman) sistem alam. Hujan misalnya, mesti terjadi dari sebuah proses alamiah yang sejak dulu hingga sekarang selalu bersandar pada satu sebab, yakni dari air yang diangkat naik oleh sinar matahari dan menjadi awan, kemudian berubah berdasarkan perubahan udara, lalu terjadilah hujan. Jika terdapat banyak sistem rasional barangkali akan terjadi proses hujan dalam bentuk lain yang berbeda dari proses yang telah mapan, tetapi ini tidak terjadi.[134] Kalaupun terjadi, itu karena adanya upaya manusia untuk membuat hujan buatan yang tidak didasarkan pada sistem alam. Pertanyaannya kemudian, siapa di balik sistem rasional itu? Jawaban Thabathaba'i sangat jelas: Tuhan. Namun, kenapa Thabathaba'i sampai pada kesimpulan demikian? Barangkali jawabannya adalah karena adanya sistem rasional yang sesungguhnya merupakan akibat dari adanya Tuhan. Karena tanpa adanya Tuhan, sistem rasional mustahil bisa sempurna dan menghasilkan kesatuan serta keterpaduan sistem alam yang sempurna pula.

Mengapa sistem rasional disebut sebagai akibat dari adanya Tuhan? Thabathaba'i menjawab pertanyaan ini dengan sebuah ungkapan: "Sebab dari sebab sesuatu merupakan sebab bagi sesuatu itu dan akibat dari akibat sesuatu merupakan akibat bagi sesuatu."[135] Ungkapan Thabathaba'i tersebut barangkali dapat dipahami berdasarkan uraian tentang perputaran dan urut-urutan sebab yang berakhir pada Tuhan: adanya Tuhan merupakan sebab bagi sistem rasional, adanya sistem rasional merupakan sebab bagi alam jasmani. Dengan uraian ini, dapat disimpulkan bahwa Tuhan adalah sebab bagi selain diri-Nya, baik melalui perantara ataupun tidak melalui perantara.[136]

Berdasarkan uraian-uraian di atas, Thabathaba'i kemudian berkesimpulan bahwa alam ini diciptakan oleh Tuhan. Dia pula yang menjadi pemeliharanya yang tunggal melalui perantaraan sistem rasional.

Di samping argumen di atas, Thabathaba'i juga memberikan argumen lain untuk menunjukkan keesaan Tuhan dalam memelihara alam. Argumen ini merupakan respons terhadap orang yang meyakini adanya banyak Tuhan di balik kesatuan dan keterpaduan sistem alam.[137]

Menurut Thabathaba'i, mustahil ada banyak Tuhan di balik kesatuan dan keterpaduan sistem alam. Sebab, banyak Tuhan di balik kesatuan dan keterpaduan sistem alam justru akan melahirkan kerusakan pada kesatuan dan keterpaduan sistem yang ada. Argumen demikian, menurut Thabathaba'i, dapat dijelaskan sebagai berikut: "Bahwa adanya banyak Tuhan menuntut perbedaan antara satu Tuhan dengan Tuhan lainnya berdasarkan kesempurnaan wujud yang ia miliki. Adanya perbedaan kesempurnaan wujud itu menyebabkan lahirnya pertentangan perbuatan-perbuatan mereka. Adanya pertentangan-pertentangan perbuatan ini meniscayakan tidak adanya hubungan-hubungan bagian-bagian alam yang berakibat lahirnya kerusakan pada alam itu sendiri."[138]

Berdasarkan premis-premis tersebut, Thabathaba'i kemudian berkesimpulan bahwa mustahil ada banyak Tuhan di balik kesatuan dan keterpaduan sistem alam. Sebab ketiga premis di atas mustahil terjadi.

C. Sifat-Sifat Tuhan

Pada bagian ini akan dipaparkan uraian tentang sifat-sifat Tuhan. Dalam kajian ini, pemaparan uraian Thabathaba'i akan diawali dengan kajiannya tentang pengertian sifat-sifat Tuhan dan klasifikasinya tersebut dalam beberapa bagian. Setelah itu akan dilanjutkan dengan uraian tentang sifat-sifat zat Tuhan dan sifat-sifat perbuatan Tuhan. Setelah uraian tersebut, kajian akan dilanjutkan dengan uraian tentang beberapa

sifat penting Tuhan yang sering dijadikan bahan diskusi dalam kajian-kajian filsafat tentang sifat-sifat Tuhan.

Berdasarkan hal di atas, maka masalah pertama yang mesti diuraikan adalah apa sebenarnya yang dimaksud dengan sifat-sifat Tuhan itu? Menanggapi pertanyaan tersebut, Thabathaba'i menyatakan bahwa yang dimaksud dengan sifat-sifat Tuhan adalah kesempurnaan-kesempurnaan yang terdapat pada Tuhan. Kesimpulan tersebut ditarik berdasarkan renungan Thabathaba'i tentang adanya kesempurnaan-kesempurnaan yang terdapat pada dunia ciptaan yang muncul dalam bentuk sifat-sifat, seperti *al-'ilm* (pengetahuan) dan *al-qudrah* (kekuasaan). Sifat-sifat ini bertujuan untuk menjadikan sesuatu yang disifati itu lebih sempurna. Jika di dunia ciptaan saja terdapat sifat-sifat kesempurnaan yang bertujuan untuk membuat yang disifati menjadi lebih sempurna, maka demikian juga halnya dengan Tuhan. Dia harus memiliki kesempurnaan-kesempurnaan yang muncul dalam bentuk sifat-sifat, seperti pengetahuan, kekuasaan, dan semua sifat kesempurnaan lainnya.[139]

Namun perlu ditegaskan, kesimpulan adanya sifat-sifat kesempurnaan yang dimiliki Tuhan direspons oleh para pemikir dengan tiga cara pemberian sifat-sifat kepada Tuhan. *Pertama,* apa yang lazim dikenal *al-tajsīm* (korporalisme) atau *al-tasybih* (antropomorpisme). *Al-tajsīm* adalah cara menyifati Tuhan dengan sifat-sifat jasmani makhluk, sementara *al-tasybīh* menyamakan sifat-sifat Tuhan dengan sifat-sifat makhluk. *Kedua,* disebut dengan *al-tanzīh,* cara ini menolak sama sekali adanya sifat-sifat bagi Tuhan. Bila terpaksa harus menyifati Tuhan, cara kedua ini menempuh jalan negasi. Misalnya ketika mereka menyifati Tuhan dengan mengetahui (*al-'ilm*), sesungguhnya yang mereka kehendaki adalah menolak adanya sifat ketidaktahuan (*al-jahl*) bagi Tuhan. Menyifati Tuhan berdasarkan dua cara tersebut ditempuh berdasarkan dukungan argumen *naqli.*[140]

. . .

Di samping dua cara di atas, ada satu cara lagi yang digunakan untuk memberikan sifat bagi Tuhan. Berbeda dengan dua cara sebelumnya, cara ketiga ini dibangun berdasarkan argumen akal. Namun persoalannya, mampukah akal memahami adanya sifat-sifat Tuhan? Jawabnya, akal mampu memahami sifat-sifat Tuhan sebagaimana kemampuannya dalam memahami adanya Tuhan.[141]

Berdasarkan kemampuan akal untuk memahami adanya sifat-sifat bagi Tuhan itu, kemudian muncul klasifikasi sifat- sifat Tuhan seperti yang diuraikan oleh Thabathaba'i di bawah ini.

Sifat-sifat Tuhan dapat dibagi menjadi dua sudut pandang: *pertama,* sifat-sifat Tuhan dapat dibagi menjadi dua bagian: (1) sifat-sifat tetap (*al-shifāt al-tsubūtiyyah*) pada bagian ini, kata 'Allamah Thabathaba'i, Tuhan disifati dengan ungkapan-ungkapan atau pernyataan-pernyataan positif, seperti Tuhan itu mengetahui, Tuhan itu Mahakuasa, atau Tuhan itu Hidup; (2)sifat-sifat negatif (*al-shifāt al-salbiyyah*). Berbeda dengan poin yang pertama, pada bagian kedua ini, sifat-sifat yang diberikan pada Tuhan diungkap atau dinyatakan dengan ungkapan-ungkapan negatif, seperti Tuhan itu tidak lemah, Tuhan itu tidak mati, atau Tuhan itu tidak bodoh. Pada dasarnya, *al-shifāt al-salbiyyah,* kata Allamah Thabathaba'i, "Sama dengan *al-shifāt al-tsubūtiyyah,* karena dengan ungkapan negasinya, *al-shifāt al-salbiyyah* sebenarnya merujuk pada *al-shifāt al-tsubūtiyyah.*"[142]

Dari sudut pandang kedua, sifat-sifat Tuhan juga dapat dibagi menjadi dua bagian: (1)sifat-sifat zat (*al-shifāt al-dzātiyyah*). Sifat-sifat ini disimpulkan hanya dari pribadi Tuhan Yang Mahahidup, Yang Mahatahu, dan Yang Mahakuasa. Dari situ, kemudian ditarik sifat-sifat zat Tuhan seperti hidup (*al-ḥayy*), pengetahuan (*al-'ilm*), dan kekuasaan (*al-qudrah*); (2)sifat-sifat perbuatan (*al-shifāt al-fi'liyyah*). Sifat-sifat ini tidak hanya disimpulkan dari pribadi Tuhan, tetapi juga berdasarkan faktor di luar Tuhan. Singkatnya, sifat-sifat perbuatan Tuhan adalah sifat-

sifat yang disimpulkan dari perbuatan-perbuatan Tuhan, seperti mencipta (*khalq*), memberi rezeki (*razzāq*), berkuasa, memberi kehidupan, dan seterusnya.[143]

Dalam sejarah pemikiran Islam, persoalan sifat-sifat zat Tuhan dan sifat-sifat perbuatan Tuhan sebenarnya telah lama menjadi tema kajian, baik oleh para filsuf maupun para teolog Muslim. Hal ini terlihat dengan jelas dari uraian Thabathaba'i tentang sifat-sifat zat Tuhan dan sifat-sifat perbuatan Tuhan itu sebagai berikut:

1. Sifat-Sifat Zat Tuhan

Masalah utama yang menjadi tema perdebatan para filsuf dan teolog Muslim seputar persoalan sifat-sifat zat Tuhan adalah apakah sifat-sifat zat Tuhan itu merupakan sesuatu yang identik dengan zat-Nya atau justru keduanya merupakan dua hal yang berbeda? Sebelum Thabathaba'i memberikan jawabannya terhadap persoalan ini, ia tampaknya merasa perlu untuk mengetengahkan pendapat-pendapat para pemikir terdahulu tentang persoalan tersebut. Oleh karena itu, sebelum menguraikan pendapat Thabathaba'i, ada baiknya bila diikuti dahulu pendapat-pendapat pemikir terdahulu sebagaimana yang dikemukakan oleh Allamah Thabathaba'i.

Setidaknya ada enam pendapat dari para pemikir terdahulu yang diuraikan oleh Thabathaba'i,[144] yaitu:

Pertama, pendapat para *ḥukāmā'*. Pendapat ini, kata Thabathaba'i, menyatakan bahwa sifat-sifat Tuhan adalah identik dengan zat Tuhan yang transenden (*'ayn al-dzat al-muta'āliyyah*) dan setiap satu sifat dari sifat-sifat itu adalah identik satu sama lain (*'ain al-ukhra*).

Kedua, kelompok Asy'ariyah. Menurut Thabathaba'i, kelompok ini menyatakan bahwa sifat-sifat Tuhan merupakan makna-makna yang ditambahkan atas zat (Tuhan) dan merupakan suatu kemestian bagi-Nya. Sifat-sifat tersebut adalah abadi berdasarkan keabadian Tuhan.

. . .

Ketiga, dikemukakan oleh Al-Karrāmiyah. Sifat-sifat Tuhan bagi mereka adalah sesuatu yang ditambahkan atas zat Tuhan; tetapi sifat-sifat itu baru, tidak abadi sebagaimana yang dikemukakan oleh Asy'ariyah.

Keempat, pendapat yang mengemukakan bahwa pernyataan yang berbunyi, "Tuhan itu memiliki sifat-sifat", pada hakikatnya berarti perbuatan yang timbul (*al-shādir*) dari zat tersebut. Perbuatan itu yang kemudian dikenal sebagai sifat. Oleh karena itu, makna dari ungkapan, "Tuhan itu Maha Mengetahui", pada hakikatnya adalah perbuatan yang memancar (*al-shādir*) dari zat yang transenden yang diyakini dan diketahui memiliki tujuan-tujuan rasional (*'aqliyyah*) sebagai perbuatan yang mengetahui. Sifat Mahakuasa sebenarnya adalah perbuatan yang muncul dari zat Tuhan sebagai perbuatan yang Mahakuasa. Berdasarkan hal tersebut dapat dikatakan bahwa zat merupakan wakil (*nā'ibat*) yang mewakili sifat-sifat.

Kelima, pendapat ini menyatakan bahwa menetapkan sifat-sifat pada dasarnya menolak sesuatu yang berlawanan dengannya. Maka, makna menetapkan sifat Yang Mahahidup, Yang Maha Mengetahui dan yang Maha Menguasai sebenarnya menolak kematian, ketidaktahuan, dan kelemahan.

Keenam, pendapat ini menurut Thabathaba'i menyatakan bahwa sifat-sifat zat adalah identik (*'ayn*) dengan zat itu. Meskipun sifat-sifat tersebut diungkapkan dalam lafal-lafal yang berbeda-beda, tetapi memiliki makna yang sama.

Thabathaba'i mengkritisi keenam pendapat tentang sifat-sifat zat Tuhan di atas. Namun dari keenam kritikan itu, ada dua kritik yang penting untuk dikemukakan, yaitu; terhadap aliran Asy'ariyah dan aliran Mu'tazilah. Selengkapnya dapat dilihat sebagai berikut:

Pendapat Asy'ariyah, seperti yang telah diuraikan di atas, menyatakan bahwa sifat-sifat Tuhan—seperti hidup (*al-ḥayāt*), mengetahui (*al-'ilm*), berkuasa (*al-qudrah*), melihat (*al-bashar*),

berkehendak (*al-'irādah*), dan berbicara (*al-kalām*)—adalah tambahan bagi zat Tuhan. Bahkan menurut Asy'ariyah, sifat-sifat tersebut kekal bersamaan dengan kekekalan zat Tuhan.[145]

Menurut pendapat yang dikemukakan oleh Asy'ariyah di atas, kata Allamah Thabathaba'i, "Sifat-sifat Tuhan tersebut tidak memerlukan sebab untuk mengada. Dengan kata lain, sifat-sifat itu mengada dengan sendirinya. Jika demikian, akan ditemukan delapan hal yang niscaya (*wājibāt tsamān*): yang pertama adalah zat Tuhan dan tujuh sisanya adalah sifat-sifat yang disebutkan di atas, yakni *al-hayāt, al-'ilm, al-qudrah, al-bashar, al-'irādah,* dan *al-kalām.* Argumen tersebut jelas bertentangan dengan argumen keesaan Tuhan karena akan terdapat banyak yang niscaya selain dari zat Tuhan.[146]

Aliran Mu'tazilah, menurut Thabathaba'i, meskipun menyatakan adanya sifat-sifat zat bagi Tuhan, tetapi sebenarnya mereka menolak adanya sifat-sifat tersebut, karena mereka tidak mengakui adanya sifat-sifat itu kecuali zat yang memancarkan perbuatan. Mereka menjadikan zat sebagai sifat (*niyābat al-dzāt an al-shifāt*).[147]

Yang hendak dikatakan Thabathaba'i dengan ungkapan di atas, barangkali adalah kelompok Mu'tazilah, meskipun menyebut adanya sifat-sifat Tuhan, tetapi untuk menghindari adanya yang kekal (*qadīm*), selain dari zat Tuhan, mereka tidak secara langsung mengatakan bahwa Tuhan memiliki sifat. Akan tetapi, mereka membicarakan sifat-sifat bagi Tuhan melalui zat-Nya tanpa mau menyatakan bahwa sifat-sifat itu sebenarnya sama atau identik dengan zat Tuhan. Oleh karena itu, kelompok Mu'tazilah terkesan kuat sebagai kelompok yang menolak adanya sifat-sifat bagi Tuhan (*nafy al-shifāt*).

Pendapat Mu'tazilah tersebut meniscayakan ketiadaan kesempurnaan zat yang merupakan sumber pancaran setiap kesempurnaan. Oleh karena itu, pendapat tersebut merupakan sesuatu yang mustahil. Di samping itu, menurut Thabathaba'i, pendapat

Mu'tazilah di atas akan membatalkan pendapat yang menyatakan bahwa sifat-sifat *tsubūtiyyah* Tuhan menegasikan makna sebaliknya. Padahal, sifat-sifat *tsubūtiyyah* bagi Tuhan benar-benar menegasikan makna sebaliknya. Misalnya, sifat yang Mahahidup, Maha Mengetahui, dan Mahakuasa, sesungguhnya menegasikan sifat-sifat seperti kematian, ketidaktahuan, dan kelemahan.[148]

Sekarang, bagaimana sebenarnya pendapat Thabathaba'i berkenaan dengan sifat-sifat zat Tuhan? Pendapat Thabathaba'i tentang sifat-sifat zat Tuhan tampaknya sama dengan pendapat pertama yang menyatakan bahwa sifat-sifat zat Tuhan itu adalah zat Tuhan yang transenden. Dengan kata lain, sifat-sifat zat Tuhan adalah identik atau sama dengan zat Tuhan. Argumen tersebut dibangun di atas pemahaman yang menyatakan bahwa Tuhan adalah wujud murni (*al-shirfah*) dan sederhana (*al-basīth*). Karena Tuhan adalah wujud murni, maka di dalam zat-Nya tidak terdapat pluralitas dari segi apa pun, dan hakikat-Nya tidak mengalami perubahan. Meskipun setiap kesempurnaan-kesempurnaan merupakan kemestian bagi-Nya, tetapi kesempurnaan-kesempunaan itu adalah identik dengan zat-Nya.[149]

Meskipun argumen pertama di atas telah dinilai oleh Thabathaba'i sebagai sebuah argumen yang benar, tidak berarti ia kebal kritik. Sebab, seperti ditunjukkannya, argumen tersebut mengalami sasaran kritik. Kritik tersebut menyatakan, "Sebab mengada (*illat al-ijād*) adalah kehendak Tuhan dan bukan karena zat-Nya yang transenden." Dengan kata lain, kritik tersebut setidaknya hendak mengatakan bahwa sifat-sifat zat Tuhan merupakan sesuatu yang berdiri sendiri, bukan merupakan satu kesatuan bersama zat Tuhan yang transenden. Kritik di atas tidak memiliki makna yang signifikan karena kehendak yang disebutkan pada ungkapan di atas dimaksudkan sebagai sifat zat yang pada dasarnya adalah zat itu. Maka, sandaran "sebab mengada" pada kehendak itu sesungguhnya adalah sandaran yang ditujukan kepada zat yang transenden. Karena, sandaran

"sebab mengada" itu bukan pada kehendak, melainkan pada zat Tuhan. Ketika sandaran kepada zat itu ditolak dan diganti dengan sandaran kepada kehendak, maka akan menimbulkan pertentangan argumen yang sangat nyata.[150]

Dengan kata lain, kritik yang menyatakan sandaran "sebab mengada" itu bukan pada zat Tuhan, tetapi pada kehendak Tuhan, adalah kritik yang kontradiktif, sebab kehendak yang dimaksud di atas adalah zat Tuhan. Namun, pengertian ini kemudian ditolak sambil menyatakan sandaran sesungguhnya adalah kehendak Tuhan. Padahal, kehendak Tuhan menurut Thabathaba'i adalah zat Tuhan.

Oleh karena itu, hubungan sebab akibat yang dinisbahkan kepada kehendak Tuhan dan penolakan terhadap sebab akibat yang disandarkan atas zat Tuhan meniscayakan pertentangan antara zat Tuhan dan kehendak-Nya karena kehendak menjadi niscaya di samping zat Tuhan. Hal demikian tentunya merupakan sesuatu yang mustahil bagi Tuhan.[151]

Kesimpulannya adalah bahwa sifat-sifat zat Tuhan adalah identik dengan zat Tuhan yang transenden. Sementara menurut Asy'ariyah, sifat-sifat zat Tuhan itu memiliki wujud di samping zat Tuhan. Bahkan, karena zat Tuhan itu kekal, maka sifat-sifat zat Tuhan juga kekal seperti halnya Tuhan. Sementara itu, Mu'tazilah menolak untuk menyatakan adanya sifat-sifat bagi zat Tuhan. Sebagai gantinya, mereka menyatakan bahwa sifat-sifat Tuhan itu adalah perbuatan Tuhan yang memancar dari zat Tuhan.

Jika pendapat Mu'tazilah, Asy'ariyah, dan Thabathaba'i tentang sifat zat Tuhan diperbandingkan, maka akan terlihat bahwa kelompok Mu'tazilah menyatakan, "Tuhan itu mengetahui dengan pengetahuan dan pengetahuan-Nya adalah zat-Nya. Tuhan menguasai dengan kekuasaan, dan kekuasaan itu adalah zat-Nya. Tuhan hidup dengan kehidupan dan kehidupan itu adalah zat-Nya."[152] Kelompok Asy'ariyah menyatakan, "Tuhan mengetahui dengan pengetahuan, berkuasa dengan kekuasaan,

hidup dengan kehidupan, berkehendak dengan kehendak, berbicara dengan pembicaraan, mendengar dengan pendengaran, melihat dengan penglihatan." Semua ini adalah sifat azali yang berdiri di samping zat Tuhan. Sifat-sifat ini tidak dapat disebut dengan ungkapan, "sifat-sifat itu adalah Tuhan", tetapi sifat-sifat itu juga bukan selain Tuhan. Dengan kata lain, sifat-sifat itu juga tidak dapat dikatakan, "sifat-sifat itu bukan Tuhan," dan juga tidak dapat dikatakan "sifat-sifat itu bukan selain Tuhan".[153] Sementara itu, Thabathaba'i menyatakan bahwa sifat-sifat Tuhan seperti pengetahuan, kekuasaan, dan kehidupan, semuanya sesungguhnya merupakan satu hal, yaitu zat Tuhan. Tidak satu pun dari sifat-sifat itu yang merupakan sesuatu yang lain. Singkatnya, Tuhan mengetahui dengan kekuasaan-Nya, berkuasa dengan kehidupan-Nya, dan hidup dengan ilmu-Nya.[154]

Dari perbandingan di atas, dapat dikatakan bahwa terdapat perbedaan antara pendapat Thabathaba'i dengan kelompok Asy'ariyah. Hal itu terlihat dari anggapan Asy'ariyah tentang sifat Tuhan yang berdiri sendiri, di samping zat dan ketidaktegasan Asy'ariyah untuk menyatakan apakah sifat-sifat itu identik dengan zat Tuhan atau tidak. Sementara itu, berdasarkan perbandingan di atas, terlihat juga adanya persamaan pendapat Thabathaba'i dengan pendapat kelompok Mu'tazilah, persamaannya terletak pada anggapan Mu'tazilah tentang sifat Tuhan yang identik dengan zat-Nya dan tidak terpisah dari zat.

2. Sifat-Sifat Perbuatan Tuhan

Tuhan seperti yang telah dijelaskan, di samping memiliki sifat-sifat zat, juga memiliki sifat-sifat perbuatan. Untuk mencapai pengertian tentang sifat-sifat perbuatan, Thabathaba'i berupaya membuat uraian-uraian panjang yang tercantum dalam alinea-alinea kajian tentang sifat-sifat perbuatan Tuhan.[155] Namun bila disimpulkan, pengertian sifat-sifat perbuatan Tuhan yang dikehendaki oleh Thabathaba'i dari

uraian panjangnya itu, bahwa sifat-sifat perbuatan yang disimpulkan berdasarkan hubungan Tuhan dengan sesuatu di luar zat-Nya. Contoh dari sifat-sifat ini adalah Maha Pencipta (*al-khāliq*), Maha Pemberi Rezki (*al-razzāq*), Maha Pemberi (*al-mu'thī*), Mudah Memberi (*al-jaw<wād*), Maha Pengampun (*al-ghafūr*), Maha Pemurah (*al-rahmān*), Maha Penyayang (*al-raḥīm*), dan seterusnya.[156]

Yang dimaksud oleh Thabathaba'i dengan sifat-sifat perbuatan Tuhan yang disimpulkan dari hubungan-Nya dengan sesuatu di luar diri-Nya adalah sifat-sifat perbuatan Tuhan itu diketahui setelah perbuatan-perbuatan Tuhan mewujud. Tuhan misalnya disifati dengan Maha Pencipta dikarenakan oleh perbuatan mencipta. Berdasarkan hal tersebut, dapat dikatakan bahwa sifat-sifat perbuatan Tuhan bergantung pada perbuatan-Nya, bukan pada zat-Nya karena sifat-sifat perbuatan itu bergantung pada perbuatan Tuhan; sifat-sifat perbuatan tidak sama dengan zat-Nya. Hakikat sifat-sifat perbuatan adalah tambahan (*zā'idah*) atas zat-Nya. Oleh karena itu, adanya sifat-sifat perbuatan ini tidak mengubah keadaan zat Tuhan.[157]

Berdasarkan uraian di atas, dapat dikatakan bahwa sifat-sifat perbuatan Tuhan, kedudukannya tidak sama dengan sifat-sifat zat-Nya. Bila sifat-sifat zat-Nya dikatakan dengan zat-Nya, maka sifat-sifat perbuatan-Nya tidak sama dengan zat-Nya, sebab sifat-sifat tersebut hanya merupakan tambahan atas zat-Nya yang transenden.

Klasifikasi sifat-sifat Tuhan menjadi sifat-sifat zat dan sifat-sifat perbuatan Tuhan yang dibuat oleh Thabathaba'i, dapat dikatakan tidak bisa lepas dari pengaruh para filsuf maupun teolog yang mendahuluinya. Dari kalangan filsuf dapat disebut Al-Kindi, Ibn Sina, dan Mulla Shadra, sedangkan dari kalangan teolog, yang paling jelas pengaruhnya pada klasifikasi sifat-sifat Tuhan menjadi sifat-sifat zat dan sifat-sifat perbuatan adalah Mu'tazilah. Bila harus dipilih, pendapat filsuf mana

yang paling besar pengaruhnya pada klasifikasi sifat-sifat Tuhan yang dibuat oleh Thabathaba'i, maka jawabnya adalah Mulla Shadra.

3. Kajian tentang Beberapa Sifat Tuhan yang Terpenting

Sebagai pelengkap bahasan tentang sifat-sifat zat dan sifat-sifat perbuatan Tuhan, berikut ini akan dikemukakan kajian penting tentang beberapa sifat-sifat Tuhan. Di antaranya adalah pengetahuan Tuhan, kekuasaan dan kehendak Tuhan, hubungan kehendak Tuhan dengan manusia, *al-'ināyah, qadhā'* dan *qadar* Tuhan, *al-'ināyah al-Ilāhiyyah,* serta kebaikan dan kejahatan.

a. Pengetahuan Tuhan

Salah satu kajian penting dalam sejarah pemikiran Islam yang telah banyak menyerap energi berpikir para filsuf dan teolog Muslim adalah kajian tentang pengetahuan Tuhan. Bahkan, karena pentingnya kajian tersebut, maka tidak berlebihan jika dikatakan bahwa hampir seluruh filsuf dan teolog berusaha mengkaji dan memahami hakikat pengetahuan Tuhan. Melihat upaya para filsuf dan teolog yang demikian, muncul sebuah pertanyaan, apa sebenarnya masalah utama yang menjadi perdebatan mereka dalam masalah tersebut?

Secara umum, perdebatan utama para filsuf dan teolog di seputar masalah pengetahuan Tuhan adalah apakah pengetahuan Tuhan itu merupakan bagian dari zat-Nya atau justru terpisah dari zat-Nya? Apa yang dapat diketahui oleh Tuhan? Apakah Tuhan mengetahui segala sesuatu? Apakah itu juga berarti bahwa Tuhan mengetahui segala hal termasuk hal-hal yang tidak penting dan sementara? Ataukah pengetahuan Tuhan itu sebenarnya bermakna mengetahui prinsip-prinsip umum yang mengatur dunia?[158] Bagaimana penjelasan Thabathaba'i tentang persoalan-persoalan di atas?

Thabathaba'i, di samping menguraikan pendapatnya tentang pengetahuan Tuhan, ia juga menguraikan sepuluh pendapat para filsuf dan teolog berkenaan dengan pengetahuan Tuhan. Dalam kajian ini, akan diuraikan terlebih dahulu uraian Thabathaba'i tentang sepuluh pendapat para filsuf dan teolog tentang pengetahuan Tuhan. Setelah itu, baru akan dikemukakan pendapat Thabathaba'i tentang pengetahuan Tuhan. Kesepuluh pendapat para filsuf dan teolog yang dimaksud adalah sebagai berikut:

Pertama, pendapat yang menyatakan bahwa Tuhan mengetahui berdasarkan zat-Nya, bukan berdasarkan akibat-akibat yang muncul yang disebabkan oleh adanya Tuhan. Mengapa dikatakan bahwa pengetahuan Tuhan itu mengetahui berdasarkan zat-Nya dan tidak bergantung pada akibat-akibat yang mengada karena adanya Tuhan? Sebab, Tuhan sebagai zat yang transenden adalah bersifat azali, sedangkan akibat-akibat Tuhan adalah baru. Thabathaba'i ketika mengomentari pendapat pertama ini menyatakan, "Berdasarkan pendapat tersebut dapat dikatakan bahwa pengetahuan Tuhan tentang akibat-akibat-Nya merupakan pengetahuan langsung, baik sebelum maupun sesudah akibat-akibat itu mengada di dalam tingkatan zat."[159]

Pendapat yang dijelaskan oleh Thabathaba'i di atas hendak menyatakan bahwa Tuhan mengetahui secara langsung segala sesuatu, baik sesuatu yang sudah terjadi maupun yang belum. Mengapa dikatakan bahwa Tuhan mengetahui secara langsung segala sesuatu, baik yang sudah terjadi maupun yang belum terjadi? Karena apa pun selain Tuhan merupakan akibat-akibat-Nya, maka wajar bila akibat-akibat itu diketahui Tuhan secara langsung, baik sesudah atau sebelum akibat-akibat itu terjadi.

Kedua, pendapat yang menyatakan bahwa pengetahuan Tuhan tentang segala sesuatu merupakan akal-akal imateriel (*al-'uqūl al-mujarradah*) yang di dalamnya terkumpul bermacam-macam

kesempurnaan segala sesuatu. Pendapat ini bersumber dari Plato. Pendapat yang dikemukakan Plato tentang pengetahuan, "Tuhan itu hendak menyatakan bahwa pengetahuan Tuhan tentang segala sesuatu merupakan pengetahuan yang telah terjadi yang terdapat dalam tingkatan wujudnya yang mungkin. Pengetahuan Tuhan yang demikian meniscayakan zat Tuhan yang transenden tidak memiliki kesempurnaan-kesempurnaan pengetahuan. Padahal, Tuhan adalah wujud murni yang memiliki segala kesempurnaan wujud." [160]

Melihat sikap Thabathaba'i di atas, dapat disimpulkan bahwa ia sebenarnya menolak pendapat yang dikatakan berasal dari Plato di atas, dengan alasan bahwa mustahil pengetahuan Tuhan itu bergantung pada sesuatu yang merupakan akibat-akibat-Nya. Di samping itu, anggapan pengetahuan Tuhan bergantung pada sesuatu, meniscayakan ketidaksempurnaan Tuhan.

Ketiga, pendapat yang menyatakan bahwa pengetahuan Tuhan itu menjadi satu dengan sesuatu yang diketahui. Pendapat ini, menurut Thabathaba'i, berasal dari Porphyry. Pendapat demikian hanya mampu untuk menjelaskan bersatunya antara yang mengetahui (*'āqil*) dan yang diketahui (*al-ma'qūl*). Berdasarkan kesatuan itu, Tuhan dapat dikatakan mengetahui sesuatu secara langsung, tetapi tidak bergantung pada sesuatu itu. Namun, pengetahuan Tuhan yang demikian tidak mampu menjelaskan pengetahuan Tuhan tentang segala sesuatu, baik sebelum maupun sesudah segala sesuatu itu terjadi.[161]

Kritik Thabathaba'i terhadap pendapat Porphyry di atas sangat jelas menunjukkan ketidaksetujuannya terhadap pendapat tersebut. Karena menurutnya, pendapat itu tidak mampu menjelaskan pengetahuan Tuhan terhadap sesuatu, baik sebelum atau sesudah sesuatu itu terjadi.

Keempat, pendapat yang menyatakan bahwa Tuhan mengetahui segala sesuatu, baik yang imateriel (*al-mujarradāt*) maupun yang materiel (*al-māddiyyāt*), dan segala sesuatu itu diketahui Tuhan secara

langsung dengan wujud yang sebenarnya, tanpa penghalang apa pun. Pengetahuan Tuhan yang teperinci tentang segala sesuatu terjadi setelah segala sesuatu itu terjadi. Tuhan juga memiliki pengetahuan yang global terhadap segala sesuatu itu karena pengetahuan Tuhan berdasarkan zat-Nya. Pendapat ini dikemukakan oleh Syaykh Al-Isyrāq Suhrawardi Al-Maqtul. Bila pendapat ini ditelaah lebih jauh akan ditemukan dua bentuk kelemahan: (1)tentang ungkapan yang menyatakan bahwa sesuatu yang materiel diketahui Tuhan secara langsung. Pernyataan ini tidak dapat dibenarkan sebab sesuatu yang materiel menurut Thabathaba'i tidak dapat diketahui secara langsung (*ḥudhūr*); (2)tentang pembatasan pengetahuan Tuhan yang teperinci pada segala sesuatu setelah terjadi di dalam tingkat wujudnya meniscayakan ketidaksempurnaan zat Tuhan yang transenden. Sebagai zat yang transenden, Tuhan adalah sumber segala kesempurnaan, termasuk kesempurnaan-kesempurnaan dalam hal-hal yang teperinci.[162]

Seperti terlihat di atas, Thabathaba'i menolak pendapat *Syaykh Al-Isyrāq*. Penolakan itu didasarkan pendapat-pendapat *Syaykh Al-Isyrāq* yang menyatakan bahwa sesuatu yang materiel dapat secara langsung diketahui Tuhan dan pembatasan pengetahuan Tuhan yang terperinci pada sesuatu yang telah terjadi. Sesuatu yang materiel tidak bisa diketahui secara langsung oleh Tuhan. Sebab, yang secara langsung diketahui Tuhan itu adalah sesuatu yang bersifat imateriel. Adapun pembatasan pengetahuan Tuhan yang teperinci terhadap sesuatu yang telah terjadi akan membawa pada kesimpulan ketidaksempurnaan zat Tuhan. Sebagai zat yang paling sempurna, tentunya Tuhan mengetahui apa pun secara teperinci, baik sebelum ataupun setelah sesuatu itu terjadi.

Kelima, pendapat yang dikemukakan oleh Thales dari Melatius (w.548 SM). Menurut pendapat ini, Tuhan mengetahui (dengan) Akal Pertama (*al-'aql al-awwal*) yang merupakan Pemancar Pertama (*al-shadir al-awwal*). Berdasarkan kehadiran *al-shādir al-awwal* pada

Tuhan, Ia secara langsung mengetahui segala sesuatu. Pengetahuan yang tidak didapatkan Tuhan dari Akal Pertama akan didapatkan dengan cara merepresentasi (*irtisam*) gambaran-gambaran seluruh sesuatu itu pada Akal Pertama.[163] Pendapat ini meniscayakan ketidaksempurnaan zat Tuhan yang transenden. Di samping itu, pernyataan yang mengatakan bahwa pengetahuan yang tidak diperoleh melalui Akal Pertama akan didapatkan melalui representasi seluruh sesuatu itu pada Akal Pertama adalah pernyataan yang tidak dapat dibenarkan karena pengetahuan imaterial tidak didapatkan secara tidak langsung (*ḥushuli*), melainkan didapatkan secara langsung (*ḥudhuri*).[164]

Keenam, pendapat yang menyatakan bahwa zat Tuhan yang transenden memiliki pengetahuan yang teperinci (*tafshili*) berdasarkan akibat pertama (*al-ma'lul al-awwal*). Tuhan juga memiliki pengetahuan secara global (*ijmali*), tetapi tidak dari akibat pertama itu. *Dzat al-ma'lul al-awwal* (zat akibat yang pertama) memiliki pengetahuan teperinci dari akibat kedua (*al-ma'lul al-tsani*) dan sebaliknya, zat akibat yang pertama itu memiliki pengetahuan global tidak dari akibat kedua tersebut, begitu seterusnya.[165] Pendapat ini tidak bisa diterima karena jika diterima akan meniscayakan ketidaksempurnaan zat Tuhan.[166] Berdasarkan penilaian Thabathaba'i terhadap pendapat tersebut, bisa dikatakan bahwa ia menolak pendapat itu berdasarkan pembagian pengetahuan Tuhan secara *tafshili* dan *ijmali* yang berasal dari akibat pertama (*al-ma'lul al-awwal*) dan yang bukan akibat *pertama*. Adanya pembagian demikian meniscayakan ketidaksempurnaan pengetahuan Tuhan Yang Maha Sempurna.

Ketujuh, pendapat ini dikemukakan oleh kebanyakan pemikir yang datang belakangan. Dalam pandangan mereka, Tuhan memiliki pengetahuan berdasarkan zat-Nya. Pengetahuan yang berdasarkan zat-Nya itu dibagi menjadi dua, yaitu pengetahuan teperinci dan pengetahuan global. Pengetahuan Tuhan yang teperinci berasal dari sesuatu yang

telah terjadi, sedangkan pengetahuan Tuhan yang global berasal dari sesuatu yang belum terjadi. Mengapa demikian? Menurut pendapat ini, pengetahuan itu mengikuti sesuatu yang diketahui. Karena itu, tidak ada objek yang dapat diketahui sebelum mewujud secara nyata.[167] Pendapat ini, kata Thabathaba'i, "Jelas meniscayakan ketidaksempurnaan pengetahuan Tuhan." Di samping itu, pendapat ini juga menjadikan wujud imateriel (*al-wujūd al-mujarrad*) sebagai pengetahuan yang diperoleh secara tidak langsung (*ḥushūlī*).[168]

Kedelapan, pendapat ini disandarkan kepada Peripatetik Muslim. Pendapat ini menyatakan bahwa Tuhan, di samping memiliki pengetahuan langsung (*hudhuri*) berdasarkan zat-Nya yang transenden, juga memiliki pengetahuan teperinci tentang segala sesuatu sebelum mengada. Pengetahuan yang disebut terakhir ini bersifat tidak langsung (*hushuli*). Pengetahuan teperinci yang bersifat *hushuli* itu kuiditas-kuiditasnya (*mahiyyat*) didapatkan secara langsung dari keteraturan wujud di dunia eksternal berdasarkan zat Tuhan. Didapatkannya kuiditas-kuiditas secara langsung dari keteraturan wujud di dunia eksternal berdasarkan zat Tuhan itu tidak berdasarkan masuknya hakikat (*'ayniyyah*) atau bagian-bagian partikuler (*juz'iyyah*), melainkan berdasarkan cerapan mental (*tsubut al-dzihni*) secara global. Hal demikian bermakna bahwa tidak akan ada perubahan pengetahuan berdasarkan adanya perubahan objek yang diketahui.[169]

Pendapat di atas setidaknya berisi tiga hal: (1)meniscayakan ketidaksempurnaan zat Tuhan; (2)menjadikan *al-wujud al-mujarrad* sebagai objek pengetahuan yang bersifat *hushuli*; dan (3)meniscayakan cerapan wujud mental (*dzihni*) yang secara tidak langsung dianalogikan sebagai pengetahuan Tuhan, serta meniscayakan adanya wujud nyata lain yang hakiki bagi *mahiyyah,* sebelum wujud *mahiyyah* yang hakiki berlaku secara khusus baginya. Model pengetahuan yang demikian meniscayakan pemisahan wujud pengetahuan dengan Tuhan. Dari ketiga

hal tersebut, pendapat kedua, menurut Thabathaba'i, berasal dari kaum Platonik.[170]

Berdasarkan kritik di atas, Thabathaba'i menolak pendapat yang dikatakan berasal dari filsuf Peripatetik itu. Dari ketiga alasan yang diajukan sebagai dasar penolakan terhadap pendapat di atas, alasan ketiga tampak merupakan alasan penolakan yang terlihat baru jika dibandingkan dengan alasan-alasan yang telah ia kemukakan untuk menolak konsep pengetahuan Tuhan yang ia paparkan. Alasan ketiga itu hendak menyatakan bahwa upaya analogi pengetahuan Tuhan dengan cerapan mental (*tsubut al-dzihni*) tidak layak dilakukan. Hal demikian adalah untuk menghindarkan Tuhan dari ketidaksempurnaan zat. Di samping itu, menjadikan *mahiyyah* sebagai sesuatu yang diketahui Tuhan dari wujud eksternal akan memunculkan wujud lain sebelum wujud *mahiyyah* itu berlaku secara khusus. Hal ini menurut Thabathaba'i juga tidak layak bagi Tuhan.

Mayoritas teolog sepakat atas argumen di atas (pendapat kedelapan). Jikalau mereka menolak, mereka akan menolaknya dari segi pengetahuan sebelum mengada secara global. Maksud global di sini, menurut para teolog, adalah apa yang diistilahi dalam kajian *al-kulli* dan *al-ju'zi* dalam literatur logika (*manthiq*). Pilihan mereka terhadap pendapat di atas adalah karena pengetahuan yang terperinci sebelum mengada adalah hasil konseptualisasi (*hushuli*). Sebab, baik sebelum atau sesudah mengadanya, sesuatu tidak boleh ada perubahan.[171] Pendapat ini juga ditolak oleh Thabathaba'i berdasarkan kritiknya terhadap pendapat para filsuf Peripatetik di atas.

Kesembilan, pendapat yang dikemukakan oleh Mu'tazilah. Bagi mereka, kuiditas-kuiditas (*mahiyyat*) itu ada secara nyata dalam ketiadaan. Berdasarkan pemahaman yang demikian, Pengetahuan Tuhan, kata mereka, bersandar pada kuiditas-kuiditas itu sebelum mengada.

Pendapat ini harus ditolak, karena ketiadaan yang dinyatakan sebagai sumber mengada kuiditas-kuiditas itu tidak ada.[172]

Sangat disayangkan, 'Allamah Thabathaba'i tidak mengungkap secara lengkap dan terperinci pendapat Mu'tazilah tersebut sehingga sulit bagi kita untuk memahaminya lebih lanjut. Namun, kita dapat merujuk uraian lain yang dikemukakan Fazlur Rahman.[173] Menurutnya, bagi Mu'tazilah, pengetahuan Tuhan itu terpisah dari zat-Nya, karena mereka yakin "tidak ada" itu "ada", baik dalam realitas maupun dalam pengetahuan Tuhan. Berdasarkan uraian Rahman itu, setidaknya kita dapat lebih mudah memahami kritik yang dikehendaki Thabathaba'i terhadap pendapat Mu'tazilah. Kritik Thabathaba'i terhadap Mu'tazilah dalam hal ini tidak hanya karena mereka meyakini "ketidakadaan sebagai ada" (yang dinilai Thabathaba'i sebagai sesuatu yang tidak dapat diterima),—karena "ketidakadaan" itu, baginya adalah sesuatu yang "tidak ada"—tetapi juga berdasarkan pendapat mereka yang meyakini bahwa pengetahuan Tuhan itu terpisah dari zat-Nya. Kritik demikian berdasarkan pada keyakinan Thabathaba'i bahwa sifat-sifat zat Tuhan adalah sama dan identik dengan zat-Nya.

Kesepuluh, pendapat ini dikemukakan oleh para Sufi. Menurut mereka, "Pengetahuan Tuhan itu bergantung pada kuiditas-kuiditas (*mahiyyat*) yang memiliki pengetahuan tetap, yang kemudian diikuti oleh nama-nama, sebelum kuiditas-kuiditas itu mengada." Pendapat ini, menurut Thabathaba'i, tidak dapat diterima berdasarkan ajaran prinsipilitas wujud (*ashalat al-wujud*) atas *māhiyyah*. Berdasarkan konsep prinsipilitas wujud atas *mahiyyah,* ditolaklah "ada-ada" yang niscaya bagi *mahiyyah* sebelum *mahiyyah* itu mengada secara nyata dan kuiditas-kuiditas berlaku khusus baginya.[174]

Penolakan Thabathaba'i terhadap pendapat para Sufi seperti terlihat di atas, didasarkan pada keyakinannya terhadap konsep prinsipilitas wujud atas *mahiyyah.* Menurut Thabathaba'i, konsep *ashalat al-wujud,*

mahiyyah adalah ketiadaan, sebab yang utama riil adalah wujud. Oleh karena itu, adalah mustahil bagi Tuhan mengetahui dari ketiadaan.

Setelah dikemukakan uraian dan kritik Thabathaba'i terhadap sepuluh pendapat tentang pengetahuan Tuhan, kini akan dikemukakan pendapat Thabathaba'i tentang pengetahuan Tuhan, seperti terlihat berikut:

Bagi Thabathaba'i, Tuhan mengetahui sesuatu berdasarkan zat-Nya.[175] Dari sini, kemudian dapat diajukan pertanyaan: bagaimana cara Tuhan mengetahui sesuatu berdasarkan zat-Nya? Apa saja yang dapat Tuhan ketahui? Apakah Tuhan mengetahui segala sesuatu termasuk hal-hal yang kecil ataukah Tuhan hanya mengetahui pola-pola dasar sesuatu?

Pertanyaan bagaimana Tuhan mengetahui berdasarkan zat-Nya, oleh Thabathaba'i dinyatakan bahwa sebagai zat yang suci dari materi dan potensi, Tuhan mengetahui sesuatu secara langsung (*hudhuri*), yakni menghadirkan materi (*al-maddah*) secara langsung bagi zat-Nya karena zat Tuhan mengetahui untuk zat-Nya. Jawaban ini didasarkan pada prinsip yang diyakininya yang berbunyi, "Setiap sesuatu yang imateriel mengetahui berdasarkan zat-Nya."[176]

Terhadap pertanyaan apa saja yang dapat diketahui Tuhan, oleh Thabathaba'i dijawab dengan menyatakan bahwa tidak ada sesuatu pun yang tidak diketahui oleh Tuhan berdasarkan zat-Nya yang transenden. Thabathaba'i bahkan menyatakan lebih lanjut bahwa pengetahuan Tuhan itu meliputi hal-hal yang partikuler atau teperinci (*tafshili*) dalam bentuknya yang global (*ijmali*) dan hal-hal yang bersifat global (*ijmali*) dalam bentuknya yang partikuler atau teperinci (*tafshili*). Alasan Thabathaba'i mengatakan demikian adalah karena Tuhan sebagai Wujud Murni, Esa, dan Sempurna, tidak dimasuki oleh kekurangan apa pun, dan segala kesempurnaan yang terdapat pada selain-Nya tidak ada yang tidak dimiliki oleh Tuhan. Oleh karena itu, mustahil jika Tuhan tidak mengetahui seluruh kesempurnaan wujud dalam bentuknya yang

teperinci. Di samping itu, segala sesuatu selain Tuhan merupakan akibat-akibat Tuhan dan semuanya berakhir pada-Nya, baik dengan perantara maupun tidak dengan perantara. Bahkan, semua akibat-akibat tersebut bergantung pada zat Tuhan. Berdasarkan hal itu pula, semua akibat-akibat tersebut secara langsung hadir kepada Tuhan sebagai pengetahuan-Nya dalam wujud apa adanya dan dalam tingkatan wujudnya. Namun, bagaimana mungkin Tuhan yang suci itu dapat mengetahui semua akibat tersebut? Tidakkah akibat-akibat itu terdiri dari hal-hal yang bersifat materiel dan imateriel? Yang imateriel, kata Thabathaba'i, adalah hadir secara langsung kepada Tuhan berdasarkan sifatnya yang imateriel, sebaliknya yang materiel hadir secara langsung kepada-Nya berdasarkan bentuknya yang imateriel.[177]

Penjelasan-penjelasan di atas bila disimpulkan akan didapati kesimpulan sebagai berikut: bahwa Tuhan mengetahui berdasarkan zat-Nya dan pengetahuan itu adalah zat-Nya. Tuhan memiliki pengetahuan tentang segala sesuatu (*al-mawjudat*) selain zat-Nya dalam tingkatan (*martabah*) zat-Nya yang disebut sebagai pengetahuan sebelum mengada (*qabl al-ijad*). Pengetahuan Tuhan yang demikian bersifat *ijmali* dalam bentuk penyingkapan partikuler atau teperinci (*tafshili*). Tuhan juga memiliki pengetahuan tentang segala sesuatu (*al-mawjudat*) secara teperinci selain zat-Nya dalam tingkatan zat yang maujud di luar diri-Nya, pengetahuan demikian disebut sebagai pengetahun setelah mengada (*ba'd al-ijad*). Namun yang jelas, pengetahuan Tuhan dalam bentuk terakhir ini bersifat *tafshili*. Pengetahuan Tuhan dalam bentuk apa pun adalah pengetahuan langsung (*ilm al-hudhuri*).[178]

b. Kekuasaan dan Kehendak Tuhan

Setelah diuraikan pendapat Thabathaba'i tentang pengetahuan Tuhan, kini akan dikemukakan kajiannya tentang kekuasaan dan kehendak Tuhan. Guna memahami pendapat Thabathaba'i berkenaan

dengan masalah tersebut, dapat diajukan beberapa pertanyaan pokok sebagai berikut: apa sebenarnya pengertian dari kekuasaan (*al-qudrah*)? Apakah Tuhan bebas (*mukhtar*) melakukan perbuatan-Nya? Bila bebas, bagaimana hal tersebut mesti ditafsirkan? Apa yang dimaksud dengan kehendak Tuhan? Apakah kehendak Tuhan merupakan sifat-sifat zat Tuhan atau justru merupakan sifat-sifat perbuatan-Nya?

Kekuasaan (*al-qudrah*) bagi Allamah Thabathaba'i adalah istilah yang dipergunakan secara khusus bagi perwujudan sebuah perbuatan. Meskipun kekuasaan dipergunakan sebagai istilah bagi perwujudan sebuah perbuatan, tidak berarti bahwa kekuasaan itu berlaku bagi semua perbuatan. Sebab, kekuasaan yang dimaksud sebagai istilah yang dipergunakan sebagai perwujudan perbuatan menuntut beberapa persyaratan yang mesti dipenuhi. Di antara persyaratan-persyaratan yang mesti dipenuhi itu adalah pengetahuan (*'ilm*). Seorang pelaku baru dapat dikatakan berkuasa untuk mewujudkan perbuatannya bila ia memiliki pengetahuan tentang perbuatan yang akan dilakukan. Kemudian, pelaku yang memiliki pengetahuan itu mengetahui bahwa perbuatan yang dilakukan itu baik bagi dirinya sehingga ia bebas untuk melakukan perbuatan itu.[179]

Di samping persyaratan di atas, pelaku yang berkuasa mewujudkan perbuatan berdasarkan pengetahuan yang ia miliki, juga mesti memiliki kebebasan (*al-ikhtiyar*) untuk mewujudkan perbuatan tersebut. Tanpa memiliki kebebasan untuk mewujudkan perbuatan itu, seorang pelaku tidak bisa disebut berkuasa untuk mewujudkan perbuatan berdasarkan pengetahuan yang ia miliki. Dengan kata lain, orang yang berkuasa untuk mewujudkan sebuah perbuatan harus tidak terpaksa (*mujbir*), sebab yang disebut berkuasa (*al-qadir*) adalah orang yang bebas (*al-mukhtar*). Singkatnya, seorang yang berkuasa mestilah orang yang menentukan sendiri perbuatan yang dilakukan dan tidak ditentukan oleh orang lain.[180]

. . .

Selanjutnya, bila seorang pelaku telah memiliki pengetahuan tentang perbuatan baik yang harus dilakukannya, maka ia akan terdorong oleh keinginan (*al-syawq*) untuk melakukan perbuatan baik itu. Sebab, kebaikan merupakan sesuatu yang dicintai (*al-mahbub*), bahkan dirindukan bila ia tidak ada. Dorongan keinginan untuk melakukan perbuatan baik oleh *al-syawq* itu disebut dengan dorongan kualitas-kualitas mental (*kaifiyyah al-nafsaniyyah*), bukan dorongan yang berasal dari pengetahuan. Kualitas-kualitas mental yang mendorong dilakukannya perbuatan itu sering disebut dengan kehendak (*al-iradah*). Kehendak bukan pengetahuan, bukan juga keinginan yang disebut terdahulu, melainkan merupakan kualitas-kualitas mental, yang fungsinya menggerakkan otot-otot (*al-'adhalat*) dengan bantuan kekuatan yang dimiliki oleh seorang pelaku.[181]

Berdasarkan uraian-uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud oleh Thabathaba'i dengan kekuasaan sebagai prinsip perbuatan mestilah memenuhi beberapa persyaratan berikut: (a)pengetahuan tentang perbuatan yang baik bagi pelaku; (b)berdasarkan pengetahuan itu, pelaku bebas melakukan perbuatannya; (c)adanya keinginan yang mendorong ia melakukan perbuatan itu; dan (d)adanya kehendak bagi pelaku.

Berdasarkan pengertian kekuasaan demikian, Thabathaba'i kemudian menetapkan sifat kekuasaan bagi Tuhan sebagai berikut, "Sebagai wujud yang sempurna, Tuhan memiliki kekuasaan yang sempurna pula. Namun, kekuasaan Tuhan berbeda dengan kekuasaan makhluk-Nya. Sebab, dalam kekuasaan Tuhan tidak diniscayakan adanya keinginan (*al-syawq*) karena ketika kekuasaan Tuhan diniscayakan adanya keinginan, kesempurnaan zat Tuhan menjadi tidak sempurna. Seperti telah dijelaskan di atas, keinginan itu merupakan dorongan yang muncul untuk melakukan perbuatan baik yang telah lewat. Jika demikian sebagai prinsip perbuatan, *al-qudrah* (kekuasaan) yang bagaimana yang

layak bagi Tuhan? Kekuasaan yang layak bagi Tuhan adalah kekuasaan diniscayakan adanya pengetahuan dan kebebasan berbuat."[182]

Dari uraian di atas, Thabathaba'i kemudian mengambil satu kesimpulan yang sebagai berikut, "Kekuasaan terlepas dari segala bentuk kekurangan dan ketiadaan. Kekuasaan merupakan suatu sumber atau prinsip kepelakuan (*mabda fa'ili*) bagi perbuatan yang muncul berdasarkan pengetahuan tentang kebaikan dan kebebasan untuk berbuat." Jika kesimpulan itu disandarkan pada Tuhan, maka akan terbaca: Tuhan memiliki pengetahuan tentang kebaikan terbaik (*al-nizham al-ashlah*) dalam segala sesuatu berdasarkan zat-Nya, Tuhan bebas berbuat (*mukhtar*) dalam perbuatan perbuatan-Nya berdasarkan zat-Nya. Tidak ada yang memberi pengaruh dalam perbuatan-Nya selain diri-Nya. Oleh karena itu, Dia berkuasa berdasarkan zat-Nya.[183]

Yang hendak dikatakan oleh Thabathaba'i dengan ungkapan di atas adalah kekuasaan itu mengandung: *pertama,* kekuasaan sebagai sumber atau prinsip; *kedua,* pengetahuan tentang kebaikan terbaik; dan *ketiga,* adalah kebebasan berbuat. Jika kekuasaan yang demikian dihubungkan kepada Tuhan, maka dapat disebutkan bahwa Tuhan berkuasa atas perbuatan-Nya berdasarkan pengetahuan-Nya tentang segala sesuatu yang terbaik. Oleh karena itu, Tuhan bebas berbuat berdasarkan zat-Nya yang memiliki kekuasaan dan pengetahuan.

Apa sebenarnya yang dimaksud dengan Tuhan bebas berbuat berdasarkan zat-Nya yang memiliki kekuasaan dan pengetahuan? Guna memahami persoalan ini akan diuraikan dahulu, apa yang dimaksud dengan kebebasan berbuat (*ikhtiyar*)? Kemudian akan dijelaskan, bagaimana *ikhtiyar* itu dipahami ketika disandarkan pada zat Tuhan yang memiliki kekuasaan dan pengetahuan?

Al-ikhtiyar, menurut Mishbah Al-Yazdi, dapat didefinisikan dengan berbagai arti. Dari berbagai pengertian yang diberikan, yang paling sesuai dengan *ikhtiyar* Tuhan adalah *ikhtiyar* sebagai lawan dari kata *al-*

ijbar (terpaksa), yakni adanya faktor luar yang memengaruhi sehingga pelaku tidak dapat mewujudkan perbuatannya. Dari pengertian ini, dapat dikatakan bahwa *ikhtiyar* adalah ketidakterpaksaan dalam melakukan perbuatan karena tidak adanya faktor luar yang menghalangi terwujudnya sebuah perbuatan.[184]

Jika pengertian *ikhtiyar* di atas dihubungkan dengan Tuhan, maka seperti telah disebutkan oleh Thabathaba'i sebelumnya, dapat dikatakan bahwa yang dimaksud dengan *ikhtiyar* Tuhan adalah kebebasan berbuat bagi Tuhan berdasarkan zat-Nya yang memiliki kekuasaan dan pengetahuan. Singkatnya, dapat dikatakan bahwa Tuhan tidak terpaksa dalam melakukan perbuatan-Nya.

Jika demikian, bagaimana dengan kehendak Tuhan? Apakah Tuhan memiliki kehendak? Jika Tuhan memiliki kehendak, apakah kehendak Tuhan itu merupakan sifat-sifat zat Tuhan atau justru merupakan sifat-sifat perbuatan-Nya?

Pertanyaan-pertanyaan di atas menurut Mishbah Al-Yazdi, telah lama menjadi perdebatan para teolog dan filsuf. Sebagai contoh, Asy'ariyah menganggap kehendak sebagai sifat Tuhan yang kekal dan niscaya bagi zat-Nya. Sementara Mu'tazilah, menilai kehendak sebagai sesuatu yang baru bagi Tuhan. Sebaliknya, para filsuf menilai kehendak Tuhan merupakan zat Tuhan berdasarkan pengetahuan terhadap keteraturan yang terbaik. Berdasarkan perbedaan pendapat antara para teolog dan filsuf itu, terjadilah kemudian saling tuduh di antara mereka. Para teolog menuduh filsuf mengingkari *ikhtiyar* (kebebasan berbuat) Tuhan, tetapi pada sisi lain, juga menetapkannya dalam perbuatan-perbuatan Tuhan. Sebaliknya, para filsuf menuduh teolog telah melakukan *al-tajassum* (penyerupaan Tuhan dengan makhluk) dan *al-tasybih* (menyamakan Tuhan dengan makhluk) sehubungan dengan upaya teolog dalam menyandarkan sifat-sifat *al-mumkinat* (yang mungkin) dan sifat-sifat *al-māddiyyāt* (material) kepada Tuhan.[93] Bukan pada tempatnya

bila perdebatan-perdebatan di atas diuraikan secara panjang lebar di sini. Maka mari kita sekarang memalingkan perhatian kepada pendapat Thabathaba'i berkenaan dengan kehendak Tuhan. Namun sebelumnya, kita ikuti dulu uraian-uraian tentang pengertian dasar berkenaan dengan *al-'iradah.*

Kata *al-'iradah* menurut Mishbah Al-Yazdi,[186] dapat diterjemahkan dalam tiga pengertian. Berdasarkan kepentingan kajian ini, akan diuraikan dua pengertian dari tiga pengertian yang ada. *Pertama, al-'iradah* diterjemahkan sebagai *al-hubb* (cinta). *Al-'iradah* dalam arti *al-hubb* berlaku secara umum. Dengan kata lain, ia dapat dipergunakan baik pada makhluk maupun pada Tuhan. Jika dihubungkan dengan Tuhan, *al-'iradah* dalam arti *al-hubb* merupakan zat yang suci.

Kedua, al-'iradah juga dapat dimaknai dengan gabungan antara kemauan *(al-'azm al-masbuq),* pengetahuan, dan keinginan (*al-syawq*) untuk menggapai suatu tujuan *(al-qashd). Al-'iradah* dalam makna ini membatasi pelaku dengan tujuan. Keberadaan *al-'irddah* dalam pengertian yang demikian merupakan bagian dari kualitas-kualitas mental *(al-kayfal-nafsani*).

Berdasarkan pengertian *al-'iradah* di atas, kini dapat ditanyakan, bagaimana pengertian *al-'iradah* menurut Thabathaba'i dan bagaimana kedudukan *al-'iradah* dalam kekuasaan Tuhan? Thabathaba'i, tampaknya tidak mendefinisikan *al-'iradah* secara jelas, tetapi ia menganggapnya sebagai kualitas-kualitas (*kayfiyyah nafsaniyyah*). Di samping itu, *al-'iradah* disebut sebagai kuiditas yang mungkin (*mahiyyah mumkinah*).[187] Berdasarkan penjelasan Thabathaba'i yang demikian, dapat dipahami bahwa makna *al-'iradah* sebenarnya masuk dalam pengertian *kedua* di atas, yaitu upaya mengumpulkan kemauan dengan pengetahuan dan keinginan untuk mencapai suatu tujuan. Sebab, seperti telah dijelaskan dalam pengertian *kedua* tersebut, *al-'iradah* dalam pengertian demikan adalah bagian dari kualitas-kualitas mental.

. . .

Bagaimana kedudukan *al-'iradah* dalam kekuasaan Tuhan? Berdasarkan pengakuan Thabathaba'i terhadap kehendak yang ia nilai sebagai kualitas-kualitas mental, maka kehendak tidak dapat masuk sebagai salah satu bagian dari konsep kekuasaan Tuhan yang ia bangun. Sebab, sebagai kualitas mental, kehendak adalah kuiditas yang mungkin, dan tentunya sebagai kuiditas yang mungkin kehendak menjadi tidak layak bagi Tuhan, karena Tuhan itu suci dari segala bentuk *mahiyyah* dan kemungkinan.

Namun, apa sebenarnya yang diinginkan oleh Thabathaba'i ketika menjadikan kehendak sebagai sesuatu di luar kekuasaan Tuhan? Yang diinginkan oleh Thabathaba'i adalah menjadikan kehendak itu sebagai salah satu dari sifat-sifat perbuatan Tuhan dan bukan sebagai salah satu sifat-sifat zat Tuhan. Alasannya, "Pengetahuan Tuhan didasarkan pada perbuatan terbaik, sedangkan kehendak yang muncul dari pengetahuan itu hanya sebatas penamaan (nominalisasi)."[188]

Dengan alasan itu, Thabathaba'i ingin mengatakan bahwa kehendak itu bukan sifat-sifat zat Tuhan, kehendak juga tidak muncul dari pengetahuan Tuhan tentang kebaikan terbaik, adanya kehendak bagi Tuhan hanya penyebutan kita terhadap perbuatan Tuhan berdasarkan kekuasaan dan pengetahuan tentang kebaikan terbaik serta *ikhtiyar* yang dimiliki Tuhan.

Lebih jelasnya, kehendak yang disandarkan kepada Tuhan berdasarkan perbuatan yang dilakukan-Nya, baik disandarkan pada perbuatan yang terdapat di dunia eksternal maupun yang disandarkan pada penghadiran sebab sempurna bagi perbuatan.[189]

Guna memudahkan pemahaman tentang konsep kehendak yang dikemukakan oleh Thabathaba'i di atas, sebaiknya simak ilustrasi[190] berikut: "Dalam sebuah perjalanan, Ali bertemu orangtua miskin yang memerlukan bantuan kesehatan, makanan, dan pakaian. Melihat orangtua miskin tersebut Ali teringat ucapan gurunya, 'kita mesti membantu si

miskin', kata Pak Usman suatu hari. Maka seketika itu juga, ia "tergerak" untuk segera memenuhi kebutuhan-kebutuhan si miskin tadi. Ketika melihat perbuatan Ali yang demikian, Usman sang guru sekolahnya, menyebut Ali memiliki sifat kasih yang patut ditiru, karena sifat kasih merupakan sifat yang terpuji." Pertanyaannya adalah: *pertama,* mengapa Pak Usman menyebut Ali memiliki sifat kasih? *Kedua,* dari mana penyebutan sifat itu muncul? *Ketiga,* apa yang menimbulkan sifat kasih itu pada diri Ali? Dengan menjawab pertanyaan-pertanyaan sederhana ini, persoalan kehendak akan mudah dipahami. Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan itu adalah: *pertama,* karena Ali membantu si miskin; *kedua,* penyebutan sifat kasih muncul dari perbuatan Ali membantu si miskin; *ketiga,* ketika melihat si miskin, dan berdasarkan pengetahuan yang diberikan Pak Usman, Ali "tergerak" untuk membantu si miskin. Dari jawaban-jawaban tersebut dapat disimpulkan bahwa sifat kasih itu muncul dari perbuatan yang dilakukan Ali yang mensyaratkan pengetahuan, pilihan bebas, dan kehendak yang diwakili oleh kata "tergerak". Dalam arti, terdapat olah kualitas mental untuk melakukan sesuatu. Dari jawaban-jawaban itu, dapat jelas dimengerti bahwa kehendak itu muncul karena adanya pengaruh dari luar, yang dalam ilustrasi di atas diwakili oleh si miskin.

Jika kasus di atas disandarkan pada sifat-sifat perbuatan Tuhan, akan muncul sebuah kesimpulan, bahwa sifat-sifat perbuatan-Nya, seperti sifat Maha Pengasih dan Maha Penyayang berasal dari penyebutan kita terhadap perbuatan-perbuatan Tuhan yang menunjukkan kasih dan sayang-Nya. Kemudian, kita pun akan menyebutkan bahwa sifat-sifat perbuatan itu berasal dari pengetahuan Tuhan tentang kebaikan terbaik dan pilihan bebas-Nya. Begitu juga dengan kehendak, ia muncul dari perbuatan Tuhan. Namun, berbeda dengan kasus Ali, kehendak-Nya tidak muncul dari pengetahuan-Nya, bahkan kehendak-Nya juga tidak muncul dari olah kualitas mental. Sebab, bila diakui muncul sebagai akibat dari

adanya olah kualitas mental, maka Tuhan akan menjadi tidak sempurna, karena Tuhan akan dipengaruhi oleh faktor luar. Mengingat olah kualitas mental itu muncul dari adanya faktor luar yang memengaruhinya. Jadi, sekali lagi, kehendak Tuhan hanya muncul dari perbuatan-Nya.

Namun, jika Tuhan tidak boleh disebabkan oleh faktor dari luar, bagaimana ia akan mewujudkan sifat-sifat perbuatan-Nya? Tuhan mewujudkan sifat-sifat perbuatan-Nya, di samping berdasarkan zat-Nya Yang Mahakuasa dan Yang Maha Mengetahui, juga berdasarkan pilihan bebas-Nya yang terdapat pada pengetahuan-Nya tentang kebaikan terbaik, dan bukan berdasarkan kehendak-Nya. Sebab, kehendak seperti kata Thabathaba'i muncul dari sifat-sifat perbuatan.

c. Hubungan Kehendak Tuhan dengan Manusia

Tujuan utama yang hendak dicapai pada bagian ini adalah memahami pandangan Thabathaba'i di seputar masalah hubungan kehendak Tuhan dengan kehendak manusia. Pemahaman terhadap pandangan Thabathaba'i dalam masalah tersebut, dapat dimulai dari kritiknya terhadap pendapat para teolog, semisal Mu'tazilah dan Asy'ariyah sebagai terlihat berikut.

Pertama, argumen para teolog Mu'tazilah dan pengikutnya. Teolog Mu'tazilah menyatakan bahwa perbuatan-perbuatan makhluk yang bersifat *ikhtiariyyah* (dapat dipilih secara bebas oleh manusia) merupakan perbuatan manusia, dan bukan perbuatan-perbuatan Tuhan. Dengan demikian, bagi Mu'tazilah, manusia mampu menentukan untuk melakukan perbuatan dengan cara menciptakan sebab-sebab yang bisa mengantarkan terwujudnya perbuatan tersebut. Dengan kata lain, berdasarkan kekuatan dan anggota badan yang dimiliki, manusia mampu menciptakan sebab-sebab bagi terwujudnya sebuah perbuatan. Berdasarkan sebab-sebab bagi terwujudnya perbuatan yang ia ciptakan itu, manusia dapat memilih secara bebas untuk melaksanakan atau

meninggalkan sebuah perbuatan, yang hendak ia lakukan. Bahkan manusia mampu meninggalkan sebuah perbuatan, meskipun Tuhan menghendaki perbuatan tersebut. Sebaliknya, manusia mampu melakukan sebuah perbuatan, meskipun Tuhan membenci (*kariha*) perbuatan tersebut. Singkatnya, menurut Mu'tazilah, Tuhan tidak menciptakan perbuatan manusia.[191]

Teolog Mu'tazilah, kata Allamah Thabathaba'i lebih lanjut, menyatakan bahwa seandainya perbuatan itu merupakan ciptaan Tuhan. Semestinya Tuhan adalah pelaku bagi perbuatan yang ia ciptakan itu, dan bukan manusia yang melakukannya. Jika perbuatan itu adalah ciptaan Tuhan, maka pembebanan (*taklif*),—seperti perintah, larangan, janji, dan ancaman—yang ditujukan kepada manusia, menjadi tidak berarti. Bahkan, manusia tidak berhak menerima pahala dan siksa atas ketaatan dan kemaksiatan yang ia perbuat dan ditinggalkannya. Dalam perbuatan *ikhtiariyyah,* terdapat beragam perbuatan buruk, seperti kafir, ingkar, maksiat, dan perbuatan-perbuatan dosa lainnya. Jika dikatakan bahwa Tuhan adalah pelaku bagi perbuatan yang *ikhtiariyyah,* padahal dalam perbuatan itu mengandung beragam perbuatan dosa, maka Tuhan tidak lagi Mahasuci dan Mahabesar.[192]

Kedua, pendapat teolog Asy'ariyah dan para pengikutnya. Teolog Asy'ariyah tetap bersikukuh pada pendapat mereka yang menyatakan bahwa setiap apa saja yang selain Tuhan, baik itu zat, sifat atau perbuatan terjadi berdasarkan kehendak Tuhan secara langsung tanpa perantara. Oleh karena itu, semua perbuatan manusia merupakan ciptaan Tuhan, bukan perbuatan bebas ciptaan manusia.[193]

Sekarang, bagaimana kritik Thabathaba'i terhadap pendapat tersebut? Apakah Thabathaba'i akan condong kepada salah satu dari pendapat di atas? Jawaban terhadap persoalan-persoalan tersebut akan kita lihat sebagaimana paparan berikut.

Kritik utama Thabathaba'i terhadap pendapat teolog Mu'tazilah adalah pandangan mereka yang menitikberatkan pada pilihan bebas manusia dalam melakukan perbuatan-perbuatan mereka. Kecenderungan teolog Mu'tazilah untuk menyatakan bahwa manusia sepenuhnya bebas dalam menunaikan perbuatannya justru menafikan akan adanya prinsip urutan-urutan sebab akibat yang melingkupi alam dan perbuatan manusia. Perbuatan manusia yang bersifat *ikhtiyar* merupakan sesuatu yang bersifat mungkin. Karena bersifat mungkin, maka perbuatan manusia yang bersifat *ikhtiyar* itu terikat sepenuhnya oleh prinsip urutan-urutan sebab yang berpuncak pada Tuhan.[194]

Pendapat Thabathaba'i yang demikian, tidak berarti ia menolak adanya sifat *ikhtiyar* pada perbuatan manusia. Bahkan Thabathaba'i sepakat terhadap adanya sifat *ikhtiyar* yang terdapat pada perbuatan manusia, tetapi ia tidak sepakat bila keyakinan terhadap adanya sifat *ikhtiyar* manusia itu menafikan kehendak Tuhan yang secara tidak langsung terdapat pada prinsip urutan-urutan sebab yang ia yakini, sebab memasukkan kehendak Tuhan yang mewujud dalam prinsip urutan-urutan sebab, justru membuat manusia dapat mewujudkan perbuatan *ikhtiyar*-nya. Bahkan, memasukkan kehendak Tuhan dalam sifat *ikhtiyar* perbuatan manusia sama sekali tidak membuat manusia jadi terpaksa.[195]

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa manusia memiliki sifat *ikhtiyar* dalam perbuatannya, tetapi keadaan ini tidak kemudian menjadikan manusia benar-benar bebas melakukan perbuatan tersebut. Karena manusia terikat oleh prinsip urutan-urutan sebab yang berpuncak pada Tuhan. Bila demikian, bagaimana sebenarnya sifat *ikhtiyar* manusia? "Manusia itu *mukhtar* (bebas), tetapi tidak *mustaqil* (mandiri)".[196] Senada dengan ungkapan tersebut, ia juga mengatakan, "Perbuatan-perbuatan *ikhtiyar* yang disenangi sering tidak terjadi. Sebaliknya, malah yang terjadi yang dibenci. Hal itu merupakan bukti bahwa sifat *ikhtiyar* manusia terikat oleh kekuasaan Tuhan."[197]

. . .

Kini, beralih pada kritik Thabathaba'i terhadap pendapat teolog Asy'ariyah. Fokus utama kritik Thabathaba'i adalah adanya kecenderungan pandangan teolog Asy'ariyah pada penolakan adanya *ikhtiyar* pada perbuatan manusia. Akibat penolakan itu, manusia berada dalam keadaan terpaksa (*mujbir*) dalam arti tidak bebas melakukan perbuatannya. Seperti ketika mengritik pandangan Mu'tazilah Thabathaba'i juga berpegangan pada prinsip urutan-urutan sebab yang berpuncak pada Tuhan.

Menurut Thabathaba'i, penolakan Asy'ariyah terhadap sifat *ikhtiyar* manusia bertentangan dengan prinsip urutan-urutan sebab akibat yang berpuncak pada Tuhan. Karena masuknya kehendak Tuhan pada prinsip urutan-urutan sebab, tidak menjadikan manusia terpaksa (tidak bisa mewujudkan perbuatan *ikhtiyar*-nya), tetapi justru membuat manusia dapat mewujudkan perbuatan *ikhtiyar*-nya.[198]

Pada bagian lain, Thabathaba'i menyatakan bahwa penyandaran suatu perbuatan kepada Tuhan tidak harus berarti penolakan terhadap adanya sarana-sarana bagi perwujudan suatu perbuatan itu. Sebab, ada sarana-sarana lain yang menunjukkan bahwa terdapat keterikatan perbuatan tersebut pada adanya sebab-sebab.[199]

Kesimpulannya, Thabathaba'i tidak sependapat dengan pandangan Asy'ariyah yang menolak adanya *ikhtiyar* bagi perbuatan manusia. Sebab, adalah mustahil bila dikatakan bahwa manusia sama sekali terpaksa, mengingat adanya prinsip urutan-urutan sebab yang berpuncak pada Tuhan. Apalagi dalam prinsip urutan-urutan sebab yang berpuncak pada Tuhan itu meniscayakan adanya *ikhtiyar* manusia.

d. *Al-'Inayah, Qadha'*, dan *Qadar*

Kini kita sampai pada uraian tentang *al-'inayah, qadha'*, dan *qadar*. Ketiga hal ini, menurut Thabathaba'i, merupakan bagian-bagian dari pengetahuan Tuhan. Tujuan dari kajian yang dilakukan Thabathaba'i

terhadap masalah tersebut, adalah untuk menunjukkan bahwa pengetahuan Tuhan itu sempurna. Dengan kata lain, kesempurnaan pengetahuan Tuhan dapat dilihat dari adanya bagian-bagian dari pengetahuan-Nya yang disebut dengan *'inayah, qadha'* dan *qadar.*

Menurut Mishbah Al-Yazdi, istilah *al-'inayah* berasal dari filsuf Peripatetik yang dipergunakan untuk menunjukkan sifat-sifat perbuatan Tuhan yang berkaitan perbuatan memelihara. Menurut mereka, pengetahuan Tuhan mampu memancarkan perbuatan-perbuatan-Nya, tanpa memerlukan tujuan. Pengetahuan Tuhan yang demikian bagi mereka merupakan tambahan atas zat Tuhan. Namun, pada sisi lain, mereka juga menyatakan bahwa pengetahuan Tuhan tentang sesuatu di luar diri-Nya merupakan pengetahuan yang diperoleh-Nya secara tidak langsung (*hushuli*). Pendapat filsuf Peripatetik tentang *al-'inayah* yang disebut terakhir itu ditolak oleh para pengikut *Isyraqi Syaykh Al-Isyraq* Suhrawardi berpendapat bahwa *al-'inayah* itu tidak memiliki efek. Yang memiliki efek justru keteraturan (*al-nizham*), bahkan *al-'inayah*, bukan merupakan pengetahuan-Nya. Di tangan Mulla Shadra, kata Mishbah Al-Yazdi lagi, *al-'inayah* mendapatkan tafsiran baru. *Al-inayah,* menurut Mulla Shadra, merupakan pengetahuan-Nya tentang sesuatu dalam martabat zat-Nya, bukan tambahan atas zat Tuhan, melainkan sebagai pengetahuan Tuhan yang suci, bebas dari kemungkinan dan susunan. *Al-'inayah* merupakan bukti bahwa Tuhan memiliki pengetahuan.[200]

Bagaimana pendapat Thabathaba'i tentang *al-'inayah*? Thabathaba'i mendefinisikan *al-'inayah* sebagai bentuk pengetahuan Tuhan yang merupakan sebab mengada bagi sesuatu yang diketahui (*al-ma'lum*). Berdasarkan pemahaman demikian, Thabathaba'i menyatakan bahwa pengetahuan Tuhan terhadap sesuatu itu bersifat teperinci (*tafshili*) dan merupakan zat Tuhan. Karena Tuhan memiliki pengetahuan terhadap karakteristik-karakteristik apa yang diketahui, maka Tuhan memiliki *'inayah* (pemeliharaan) terhadap ciptaan-Nya.[201]

. . .

Pemahaman Thabathaba'i terhadap *al-'inayah* ini, tampak lebih dekat kepada pemahaman Mulla Shadra daripada filsuf Peripatetik maupun Suhrawardi Al-Maqtul.

Di atas telah diketahui pendapat Thabathaba'I, tentang bagian pengetahuan yang bernama *al-'inayah.* Selanjutnya, akan dicoba memahami pendapatnya tentang *qadha'* dan *qadar* yang diyakininya juga sebagai bagian dari pengetahuan Tuhan.

Pengertian yang telah umum diketahui tentang *qadha'* adalah membuat atau menetapkan sandaran sesuatu, yang dengannya diketahui ketentuan yang pasti antara dua hal. Pengertian demikian, kata Thabathaba'i ditarik dari ilustrasi seorang hakim yang memutuskan sebuah perkara yang terjadi pada dua orang yang sedang bertikai dalam soal harta.[202] Dari ilustrasi itu Thabathaba'i menyatakan bahwa *qadha'* sebagai sebuah keputusan hakim, bersifat mengikat terhadap dua orang yang berperkara. Adanya keputusan hakim yang bersifat mengikat itu, tidak dapat menimpa begitu saja terhadap dua orang tadi. Adanya keputusan hakim yang mengikat itu berasal dari serangkaian peristiwa yang mendahuluinya. Dengan kata lain, keputusan hakim yang mengikat itu muncul dari adanya sebab yang kemudian menghasilkan akibat.

Qadha' Tuhan bila diartikan berdasarkan pengertian di atas, menurut Thabathaba'i, akan berarti ketentuan absolut Tuhan yang mengikat semua alam ciptaan-Nya, dari segi hubungannya dengan sebab-sebabnya yang sempurna (*'ilal al-tammah*). Pengertian demikian didukung juga oleh argumen yang ia ulang-ulang tentang adanya prinsip urutan-urutan sebab yang panjang yang berpuncak pada Tuhan.[203]

Berdasarkan pemahaman *qadha'* Tuhan yang demikian, Thabathaba'i kemudian berkesimpulan bahwa kemaujudan-kemaujudan yang mungkin (*al-mawjuddt al-mumkinah*) yang memiliki keteraturan terbaik (*al-nizham al-ahsan*) dalam tingkatan (*martabat*) wujudnya yang hakiki merupakan pengetahuan kreatif (*'ilm fi'li*) Tuhan. Adapun ciptaan-

ciptaan yang bersifat pasti dalam segala kemaujudan yang mungkin itu disebut dengan *qadha'* Tuhan. Di atas *qadha'* Tuhan itu terdapat pengetahuan Tuhan yang bersifat zat (*al-dzati*). Dari pengetahuan yang bersifat zat itu terbuka bagi Tuhan setiap sesuatu secara apa adanya dan teperinci.[204]

Kesimpulan Thabathaba'i di atas, hendak menegaskan bahwa sebagai ciptaan Tuhan, kemaujudan-kemaujudan yang mungkin itu, ada yang bersifat pasti. Kemaujudan-kemaujudan yang bersifat pasti itu yang disebut *qadha'* Tuhan. Namun, di atas *qadha'* Tuhan masih terdapat pengetahuan yang bersifat zat. Dari pemahaman demikian, Thabathaba'i kemudian membagi *qadha'* Tuhan menjadi dua bagian: *pertama,* ketentuan zat (*qadha' dzati*). *Qadha* Tuhan demikian berada di luar alam. *Kedua,* adalah ketentuan perbuatan (*qadha' fi'li*) Tuhan yang terdapat dalam alam.[205]

Pemahaman Thabathaba'i tentang adanya dua *qadha'* Tuhan di atas, sebenarnya merupakan kritiknya terhadap pengertian *qadha'* Tuhan yang diasumsikan sebagai *intelect non material things* (*al-mufarraqat al-'aqliyyah*) atau pengetahuan imateriel dari pengetahuan Tuhan tentang kemaujudan-kemaujudan yang mungkin beserta segala keteraturan.[206]

Di samping mengritik argumen di atas, Thabathaba'i juga mengritik pendapat Mulla Shadra yang dinilainya ambigu. Mulla Shadra, menurut Thabathaba'i, menyatakan bahwa "*qadha'* merupakan bentuk pengetahuan yang niscaya bagi zat-Nya". Ungkapan ini, kata Thabathaba'i, menunjukkan bahwa pengetahuan *al-dzat* itu tidak terpisah (*la yanfakk*) dari zat. Sebab, jika terpisah meniscayakan pengetahuan itu berada di luar Tuhan. Karena pengetahuan itu berada di luar Tuhan, maka ia adalah bagian dari alam, dan karenanya ia tidak menjadi *qadim* berdasarkan zat. Menurut Thabathaba'i, pendapat Mulla Shadra mengenai *qadha'* tersebut tak dapat diterima karena hanya meyakini *qadha'* Tuhan sebagai pengetahuan-Nya berdasarkan zat.[207] Seperti telah

disebutkan, Thabathaba'i membagi *qadha'* menjadi dua bagian, yakni *qadha' dzati dan qadha' fi'li.*

Setelah mengikuti uraian Thabathaba'i tentang *qadha'* di atas, sekarang akan dijelaskan pendapatnya tentang *qadar.* Istilah *qadar,* menurut Thabathaba'i, dapat diartikan sebagai ukuran yang membatasi sesuatu, seperti halnya *qadha'*. Pemahaman Thabathaba'i tentang istilah *qadar* juga dibangun berdasarkan ilustrasi, jika *qadha'* berdasarkan ilustrasi hakim, maka pemahahaman istilah *qadar* dibangun berdasarkan ilustrasi perancang busana dan arsitek bangunan.[208] Kedua profesi yang disebut belakangan, menurut pandangan Thabathaba'i, selalu menentukan *ukuran* terhadap apa saja yang hendak mereka kerjakan. Berdasarkan *ukuran* itu, mereka menyelesaikan pekerjaan-pekerjaan mereka. Sang perancang akan menjahit busana sesuai dengan ukuran yang ia buat. Begitu juga halnya dengan arsitek bangunan, ia akan membangun rumah berdasarkan ukuran yang ia telah buat. Namun mesti diingat, bahwa kedua profesi itu, di samping melakukan pengukuran juga membuat batasan-batasan berdasarkan sebab-sebab dan sarana-sarana yang memungkinkan terselesaikannya busana dan gedung yang dibuat.[209]

Menurut Thabathaba'i, bila pengertian *qadar* di atas dicermati dan diteliti lebih saksama, maka akan didapatkan pengertian demikian, "*Qadar* adalah hubungan *al-mawjudat al-maddiyyah* dengan sebab-sebab kurangnya (*ilal al-naqishah*)."[210] Thabathaba'i sebenarnya hendak menyatakan bahwa *al-mawjudat al-maddiyyah* itu terbatas, dan tidak bebas karena dibatasi oleh sebab-sebab kurangnya. Pemahaman sederhana ini ditarik dari uraian contoh Thabathaba'i tentang penglihatan manusia dan ukuran yang telah ditetapkan atasnya. Manusia mampu melihat, tetapi tidak berdasarkan keseluruhan wujudnya, tetapi berdasarkan sebagian anggota badannya. Singkatnya, meskipun manusia

mampu melihat, tetapi ia tidak dapat mewujudkan kemampuan itu, kecuali berdasarkan ketentuan ukuran yang membatasinya.[211]

Dari uraian di atas, dapat dikatakan bahwa apa pun yang ada, selain Tuhan adalah terikat oleh gadar-Nya, tak terkecuali manusia. Kenyataan demikian itu dapat memunculkan pernyataan yang bernada menggugat, bila manusia terikat *qadar* Tuhan, bukan berarti ia menjadi terpaksa.

Kemungkinan munculnya gugatan demikian, disadari oleh Thabathaba'i. Seseorang, kata Thabathaba'i, dapat saja mengatakan bahwa manusia sesungguhnya terpaksa (*mujbir*) dan tidak bebas dalam perbuatan-perbuatannya karena ia terikat oleh *qadar* Tuhan. Pernyataan demikian, menurut Thabathaba'i, tidak benar dan tidak dapat diterima, sebab kebebasan berbuat (*al-ikhtiyar*) manusia merupakan salah satu syarat yang membatasi perbuatan manusia itu sendiri.[212] Jawaban Thabathaba'i tersebut dapat juga dinyatakan bahwa sifat *ikhtiyar* dalam perbuatan manusia merupakan *qadar* Tuhan atasnya.

Namun, apa sebenarnya *qadar* Tuhan itu? Apakah ia merupakan sifat-sifat zat Tuhan ataukah ia merupakan sifat-sifat perbuatan-Nya? Thabathaba'i menyatakan bahwa *qadar* adalah bagian dari pengetahuan Tuhan berdasarkan zat. Dari sini barangkali dapat dikatakan bahwa *qadar* adalah pengetahuan Tuhan yang berdasarkan pengetahuan itu. Tuhan memberi batasan-batasan dan ukuran-ukuran terhadap ciptaan-Nya.

Di sisi lain, Mishbah Al-Yazdi (komentator Thabathaba'i) justru menyatakan bahwa *qadar* Tuhan adalah hubungan kepelakuan (*fa'iliyyah*) Tuhan dengan makrokosmos (*al-insan al-kabir*) dengan cara pembatasan terhadap urutan-urutan sebab yang dibatasi menjadi karakteristik-karakteristik yang teperinci.[213]

Dari penjelasan-penjelasan Thabathaba'i di atas, dapat dikatakan bahwa *al-'inayah* baginya adalah bentuk pengetahuan Tuhan yang merupakan sebab mengada bagi yang diketahui (*al-ma'lum*). Pemahaman

demikian, bagi Allamah Thabathaba'i, dibuat untuk menetapkan bahwa Tuhan memiliki *'inayah* (pemeliharaan) terhadap ciptaan-Nya.

Sedangkan *qadha'* yang merupakan ketentuan absolut Tuhan yang mengikat semua alam ciptaan-Nya dari segi hubungannya dengan sebab-sebabnya yang sempurna (*ilal al-tammah*). Adapun *qadar* adalah pengetahuan Tuhan yang mewujud dalam bentuk hubungan *al-mawjudat al-maddiyyah* dengan sebab-sebab tak sempurna (*ilal al-naqishah*). Dalam ungkapan yang sederhana, dapat dikatakan bahwa *qadar* adalah pengetahuan Tuhan yang berdasarkan pengetahuan itu, Tuhan memberi batasan-batasan dan ukuran-ukuran terhadap ciptaan-Nya.

e. *Al-'Inayah Al-Ilahiyyah*

Pada bagian sebelumnya, telah dijelaskan oleh Thabathaba'i bahwa bagian dari pengetahuan Tuhan yang sempurna adalah *'inayah*-Nya terhadap ciptaan-Nya. Berdasarkan hal itu pula, Tuhan memiliki sifat-sifat perbuatan dalam memelihara ciptaan-Nya sehingga ciptaan tersebut tetap dalam bentuknya yang terbaik. Pada bagain ini, Thabathaba'i secara khusus menguraikan sifat-sifat pemeliharaan Tuhan itu.

Namun, mengatakan bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat perbuatan dalam memelihara ciptaan-Nya, tidakkah itu akan mencerminkan adanya tujuan yang hendak digapai oleh Tuhan? Dalam sejarah pemikiran Islam, pertanyaan demikian telah lama menjadi perhatian para teolog dan filsuf. Teolog Asy'ariyah, misalnya mengingkari adanya tujuan dalam sifat-sifat perbuatan Tuhan. Berbeda dengan Asy'ariyah, teolog Mu'tazilah justru menegaskan adanya tujuan dalam perbuatan. Bagi Mu'tazilah, tujuan perbuatan Tuhan adalah demi kebaikan dan kemanfaatan ciptaan-Nya. Bagaimana dengan filsuf? Ibn Sina secara khusus menyatakan, "*Al-'inayah* adalah memancarnya kebaikan Tuhan untuk zat-Nya. Tidak ada tujuan luar yang memengaruhi Tuhan, sebab bila Dia memiliki tujuan

luar, kehendak-Nya menjadi diperbarui. Singkatnya, zat-Nya adalah *'inayah*-Nya."[214]

Tuhan, lanjut Thabathaba'i, adalah zat yang maha sempurna. Ia memiliki setiap kesempurnaan di dalam wujud, maka Tuhan tidak mengambil kesempurnaan apa pun dari perbuatan-Nya. Setiap yang ada merupakan perbuatan-Nya, tetapi tidak ada tujuan dalam perbuatan-Nya yang keluar dari zat-Nya. Karena Tuhan memiliki pengetahuan berdasarkan zat (*'ilm dzati*), maka setiap sesuatu yang mungkin, berhajat pada pengetahuan-Nya. Pengetahuan-Nya adalah hakikat zat-Nya yang menjadi sebab bagi selain-Nya. Oleh karena itu, perbuatan Tuhan atas sesuatu terjadi berdasarkan pengetahuan-Nya yang sempurna. Sesuatu apa pun, baik yang partikuler maupun yang universal diketahui oleh Tuhan. Berdasarkan pengetahuan yang demikian, Tuhan memelihara ciptaan-Nya.[215]

Berdasarkan hal di atas, dapat dikatakan bahwa Allamah Thabathaba'i tidak mengingkari adanya tujuan bagi sifat-sifat perbuatan pemeliharaan Tuhan. Namun, berbeda dengan teolog Mu'tazilah, tujuan perbuatan Tuhan tidak keluar dari zat-Nya, melainkan demi zat-Nya yang memiliki pengetahuan. Justru karena pengetahuan Tuhan itulah, selain diri-Nya menjadi berhajat kepada-Nya. Bahkan, Tuhan tetap akan memelihara ciptaan-Nya. Namun, apa bukti bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat perbuatan *'inayah* terhadap ciptaan-Nya? Buktinya, dapat dilihat pada setiap keteraturan umum dan keteraturan khusus yang berjalan pada setiap ciptaan-Nya. Dengan melihat keteraturan alam kata Thabathaba'i, kita dapat berdecak kagum karena alam ciptaan-Nya, tidak ada yang tidak bermanfaat bagi alam. Bahkan semakin dalam kita perhatikan alam ciptaan itu, maka kita semakin dapat menemukan kemanfaatan-kemanfaatan baru bagi ciptaan-Nya.[216] Namun, tidakkah ini membuktikan bahwa *'inayah* Tuhan bagi ciptaan-Nya demi kemaslahatan dan kemanfaatan perbuatan-Nya? Tidak, kata Thabathaba'i. Sebab perbuatan

'inayah Tuhan bukan untuk perbuatan-perbuatan yang memancar dari zat-Nya, bahkan hasil dari perbuatan-perbuatan itu juga bukan untuk perbuatan-perbuatan-Nya. Bukan juga untuk kesempurnaan zat-Nya. Memang tujuan perbuatan Tuhan adalah zat-Nya, tetapi tidak untuk kesempurnaan zat-Nya.[217]

Dari penjelasan-penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa Tuhan memiliki *'inayah* terhadap ciptaan-Nya. Namun, *'inayah* Tuhan tidak bertujuan untuk kebaikan dan kemanfaatan ciptaan-Nya, melainkan untuk zat-Nya. *'Inayah* Tuhan terhadap ciptaan-Nya juga bukan demi kesempurnaan perbuatan-perbuatan itu, bahkan bukan untuk kesempurnaan zat-Nya. *'Inayah* Tuhan hanya untuk zat-Nya.

f. Kebaikan dan Kejahatan

Kita telah mendapat penjelasan Thabathaba'i tentang adanya *'inayah* Tuhan terhadap alam ciptaan. Bahkan berdasarkan *'inayah* tersebut, alam ciptaan menjadi memiliki sistem keteraturan yang terbaik. Berdasarkan keteraturan terbaik dalam alam ciptaan, muncullah kemanfaatan-kemanfaatan bagi alam ciptaan itu. Namun masalahnya, di dunia ciptaan yang ada, ternyata juga ditemukan banyak kejahatan. Kejahatan yang didapatkan di dunia ciptaan itu, bisa disebabkan oleh alam—seperti gampa bumi, banjir, tanah longsor, dan seterusnya—atau bisa juga disebabkan oleh manusia—seperti kezhaliman, pemerkosaan, pembunuhan, perampasan harta, dan segala bentuk kemaksiatan lainnya. Jika memang Tuhan memiliki *'inayah* terhadap alam ciptaan, mengapa beragam kejahatan demikian bisa muncul? Tidakkah lebih baik, bila dunia ciptaan bebas dari segala bentuk kejahatan? Baik yang bersumber dari alam maupun dari manusia sehingga manusia tidak perlu berteriak lantang: "manakah Tuhan" saat mereka sedang ditimpa kejahatan, penindasan, penderitaan, dan semacamnya.

. . .

Lalu, bagaimana persoalan kejahatan di dunia ciptaan mesti dipecahkan? Ada dua jawaban utama yang ditawarkan oleh Thabathaba'i ketika ia berupaya memecahkan persoalan kejahatan di dunia ciptaan, yaitu: *pertama,* kejahatan adalah ketiadaan zat atau ketiadaan kesempurnaan zat. *Kedua,* kejahatan masuk dalam *qadha'* Tuhan.

Sekarang, mari ikuti pendapat Thabathaba'i tentang kejahatan sebagai ketiadaan zat atau ketiadaan kesempurnaan zat. Apa yang dimaksud oleh Thabathaba'i dengan kejahatan sebagai ketiadaan zat atau ketiadaan kesempurnaan zat? Apakah dengan prinsip demikian berarti Thabathaba'i hendak menyatakan bahwa kejahatan itu tidak ada?

Kejahatan, disebut oleh Thabathaba'i sebagai ketiadaan zat atau ketiadaan kesempurnaan zat karena yang sesungguhnya ada hanyalah kebaikan.[218] Kebaikan adalah kesempurnaan *pertama.* Jika yang sesungguhnya ada, hanyalah kebaikan dan jika kebaikan merupakan kesempurnaan *pertama*, tetapi kenapa masih disaksikan beragam bentuk kejahatan? Ungkapan kejahatan sebagai "ketiadaan zat" atau "ketiadaan kesempurnaan zat" tidak bermaksud untuk menyatakan kejahatan yang ditemukan di dunia ciptaan itu sebagai "tidak ada". Ungkapan tersebut tetap mengakui bahwa kejahatan itu ada.[219] Dengan kata lain, ungkapan kejahatan sebagai ketiadaan zat atau ketiadaan kesempurnaan zat, tetap mengakui kalau pemerkosaan itu ada, kemaksiatan itu nyata, gempa bumi itu riil, banjir itu jelas dampaknya. Kalau begitu, apa bukti kejahatan adalah ketiaadan zat atau ketiadaan kesempurnaan zat?

Bukti bahwa kejahatan adalah ketiadaan zat atau ketiadaan kesempurnaan zat dapat digambarkan sebagai berikut. *Pertama,* jika kejahatan itu merupakan sesuatu yang memiliki eksistensi, maka ia bisa mewujud dengan sendirinya. Padahal, mustahil kejahatan itu mampu mewujud dengan sendirinya. Karena kejahatan adalah ketiadaan, maka ia tidak bisa mewujud dengan sendirinya. *Kedua,* bahwa kejahatan itu terjadi bukan untuk dirinya. Dengan kata lain, kejahatan itu mewujud bukan untuk

diri kejahatan. *Ketiga,* bahwa kejahatan itu berlaku bagi selain dari diri kejahatan. Sebab, ketika suatu kejahatan itu belum mewujud, sebenarnya ia tidak ada dan tidak pula memiliki kesempurnaan.[220] Kenapa? Karena, pokok utama perbincangan ungkapan "kejahatan sebagai ketiadaan zat", ialah masalah-masalah "ketiadaan" dan "kekosongan-kekosongan". Keberadaan kejahatan adalah keberadaan "kekurangan-kekurangan" dan "kehilangan-kehilangan". Dari sisi demikian, kejahatan itu merupakan kejahatan. Singkatnya, kejahatan jika bukan merupakan ketiadaan atau kekurangan atau kekosongan, tentu merupakan sumber dari "tiada", "kurang", dan "kosong".[221]

Guna memudahkan pemahaman atas uraian di atas, dapat diikuti ilustrasi sebuah contoh tentang pemerkosaan sebagai berikut. Pemerkosaan, siapa pun akan mengatakan bahwa ia adalah kejahatan. Berarti kejahatan itu ada, tetapi kenapa kejahatan dikatakan ketiadaan zat dan ketiadaan kesempurnaan? Mari kita lihat! Penyaluran hasrat seksual adalah salah satu kebutuhan manusia. "Pemerkosaan" adalah penyaluran hasrat seksual yang dilakukan secara paksa. Penyaluran hasrat seksual secara paksa berarti penyaluran hasrat seksual "tidak" dilakukan pada cara yang semestinya dilakukan. Karena tidak pada cara yang semestinya dilakukan, pemerkosaan itu adalah kejahatan. Dengan memperhatikan contoh tersebut, akan mudah kita simpulkan, bahwa kejahatan adalah ketiadaan atau ketiadaan kesempurnaan. Pemerkosaan disebut jahat karena "tidak" menyalurkan hasrat seksual dengan cara yang semestinya. Nah, kata "tidak" menunjukkan "ketiadaan". Apa yang ditiadakan ketika pemerkosaan terjadi? Jawabnya adalah penyaluran hasrat seksual dengan cara semestinya. Ini berarti, jika hasrat seksual itu disalurkan dengan cara yang semestinya seperti lewat pernikahan, maka pemerkosaan "tidak ada" dan penyaluran seksual lewat perkawinan bukanlah sebuah kejahatan. Contoh ini juga menunjukkan bahwa kejahatan itu tidak bisa ada atau terjadi berdasarkan dirinya, melainkan berdasarkan adanya

faktor di luar dirinya. Dengan kata lain, pemerkosaan tidak akan terjadi jika perkawinan atau pernikahan itu tidak ada. Karena adanya perkawinan maka pemerkosaan itu menjadi ada.

Kemudian kenapa Thabathaba'i mengatakan kejahatan itu termasuk *qadha'* Tuhan? Sesuatu yang terdapat di alam ciptaan ini, jika dilihat dari segi kebaikan dan keburukannya, maka akan ditemukan lima hal: (1) kebaikan saja; (2) kejahatan saja; (3) kebaikan lebihbesar; (4) kejahatan lebihbesar; (5) kebaikan dan kejahatan yang sama dan seimbang. Namun, yang jelas ada dari lima bagian itu hanyalah dua, yaitu: *pertama,* kebaikan saja, Dialah Tuhan yang ada dengan sendiri-Nya dan pemilik semua kesempurnaan; *kedua,* kebaikan lebih besar. Kebaikan lebih besar ini ada atau terjadi karena adanya *al-'inayah al-ilahiyyah.*[222]

Sementara tiga bagian lainnya, yakni: (a) kejahatan saja, yaitu kejahatan yang tidak dapat mewujud; kemudian (b) kejahatan lebih besar; serta (c) kebaikan dan kejahatan yang sama dan seimbang, adalah sesuatu yang menolak adanya *al-'inayah al-ilahiyyah* yang mengatur sistem keteraturan ciptaan alam dalam bentuknya yang terbaik.[223]

Jawaban Thabathaba'i di atas, tentunya belum menjelaskan alasan mengapa kejahatan itu merupakan bagian dari *qadhā'* Tuhan. Untuk itu, kita perlu melihat uraian Mishbah Al-Yazdi, yang terkait dengan kejahatan sebagai bagian dari ketentuan absolut Tuhan.

Pertanyaan tentang kenapa kejahatan itu dikatakan masuk dalam ketentuan absolut Tuhan dijawab oleh Mishbah Al-Yazdi dengan menyatakan bahwa karena kejahatan-kejahatan yang ada di alam materi meniscayakan bagi karakter-karakter mated kejahatan untuk mewujud berdasarkan kontradiksi-kontradiksi yang dimilikinya. Kondisi kejahatan yang demikian tentu tidak dapat dihindari keberadaannya di alam ciptaan, kecuali dengan menghilangkan keberadaan alam ciptaan itu sendiri. Hal demikian mengandung makna bahwa kejahatan bagaimanapun tidak bisa dihilangkan dan kemudian digantikan oleh kebaikan saja. Sebab,

justru dengan adanya kejahatan, keberadaan Tuhan akan termaknai. Di samping itu, adanya beragam kejahatan merupakan dasar bagi pencapaian kebaikan-kebaikan dan kesempurnaan-kesempurnaan baru. Kematian sebagian individu-individu mempersiapkan materi bagi kehidupan yang lain. Adanya penyakit, menjadikan orang yang sakit untuk berusaha menyembuhkan penyakit yang menimpanya. Singkatnya, banyak kebaikan yang dapat dibangun berdasarkan adanya kejahatan.[224]

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa masuknya kejahatan dalam ketentuan Tuhan, tidak didasarkan pada esensi (*dzat*) kejahatan. Masuknya kejahatan pada ketentuan Tuhan lebih disebabkan oleh unsur aksidental (*al-'ardl*). Dengan kata lain, kehadiran kejahatan di alam adalah sesuatu yang tidak dapat dihindari. Karena kejahatan merupakan akibat dari kebaikan yang terjadi dalam alam yang berada di bawah naungan *'inayah* Tuhan. Inilah barangkali makna ungkapan Thabathaba'i yang menyatakan bahwa: "yang ada hanyalah kebaikan saja".

Namun, lebih jelasnya, persoalan masuknya kejahatan dalam ketentuan absolut Tuhan dapat dilihat pada contoh berikut: "Meletusnya sebuah gunung merapi adalah kebaikan bagi sistem alam, tetapi ia juga membawa akibat bawaan yaitu hancurnya lingkungan sekitar mulai dari sawah, rumah, ternak dan seterusnya. Sebuah gunung mesti meletus bila telah mencapai ukuran dan persyaratan tertentu dari adanya *qadha'* dan *qadar* Tuhan terhadap gunung tersebut. Keharusan terjadinya *qadha'* dan *qadar* Tuhan pada gunung kemudian membawa bencana alam dan manusia di sekitarnya. Inilah barangkali yang dimaksud dengan masuknya kejahatan dalam *qadha'* Tuhan dalam padangan Thabathaba'i.

D. Analisis terhadap Filsafat Ketuhanan 'Allamah Thabathaba'i

Analisis terhadap pemikiran filosofis Thabathaba'i tentang Tuhan akan diarahkan pada beberapa hal yang telah tercantum pada bab III

subbab B dari buku ini, terutama tentang bukti adanya Tuhan, keesaan Tuhan, klasifikasi sifat-sifat-Nya, serta beberapa sifat-sifat-Nya yang tertuang dalam subbab 4.

a. Bukti Adanya Tuhan

Seperti telah dijelaskan pada bab III, bahwa bukti keberadaan Tuhan yang digagas Thabathaba'i dalam *Nihayat Al-Hikmah*, sesungguhnya tidak jauh berbeda dengan apa yang telah dibangun oleh Mulla Shadra, karena apa yang disebut oleh Thabathaba'i sebagai *burhan al-shiddiqin* dalam membuktikan keberadaan Tuhan adalah sama dengan apa yang digagaskan bleh Mulla Shadra. Dari sini, tampak bahwa Thabathaba'i sangat terpengaruh oleh Mulla Shadra. Namun, harus ditegaskan bahwa kenyataan adanya kesamaan bukti keberadaan Tuhan yang dinyatakan Thabathaba'i dengan bukti keberadaan Tuhan diberikan oleh Mulla Shadra tidak berarti bahwa Thabathaba'i tidak memiliki satu bukti khas tentang keberadaan Tuhan. Bukti khas ini justru tidak tercantum dalam kitab *Nihayat Al-Hikmah* yang diklaim sebagai karya terakhirnya dalam bidang filsafat, melainkan pada karya-karya Thabathaba'i lainnya, semisal, *Shi'ah, Ushul Al-Falsafah* dan *Inilah Islam.*

Dalam karya-karya tersebut, seperti telah disinggung pada bab III, Thabathaba'i menyatakan bahwa keberadaan Tuhan dapat dibuktikan berdasarkan pada kesadaran manusia akan realitas dunia yang mengitarinya dan realitas dirinya. Manusia yang menyadari bahwa dunia sekitarnya adalah riil adanya, akan mengantarkannya pada satu kesimpulan bahwa meskipun dunia sekitarnya adalah nyata, tetapi tidaklah abadi. Sebab, dunia yang mengitarinya itu, bukan merupakan hakikat dari realitas yang tidak bisa hancur. Begitu juga halnya dengan kesadaran manusia akan keberadaannya yang nyata, tidak berarti bahwa keberadaannya itu adalah realitas yang abadi. Jika dunia sekitarnya dan dirinya bukan merupakan hakikat dari realitas yang abadi, lalu kemana

dua realitas itu akan menyandarkan keberadaannya? Dua realitas itu, kata Thabathaba'i, "Harus bersandar pada suatu realitas yang tetap, karena tanpa bersandar pada suatu realitas tetap, dua realitas yang tidak abadi tersebut akan hancur dan kehilangan keberadaannya. Nah, realitas yang tetap itulah yang disebut dengan Tuhan."[225]

Thabathaba'i juga menyatakan bahwa di samping bukti kesadaran akan realitas dunia yang mengitari dan realitas dirinya, manusia juga mampu untuk membuktikan keberadaan Tuhan berdasarkan fitrah atau instingnya yang terdapat di dalam dirinya. Manusia, dengan fitrah atau insting yang terdapat dalam dirinya akan selalu mempertanyakan sebab-sebab dari setiap kejadian yang dilihatnya. Berdasarkan kecenderungan itu, manusia akan sampai pada satu kesimpulan bahwa alam semesta harus memiliki penopang yang merupakan sumber wujud, serta Pencipta dan Pemelihara alam semesta. Sumber wujud ini yang disebut dengan Tuhan. Bukti keberadaan Tuhan yang dibangun atas fitrah atau insting itu disebut sebagai bukti *realisme instingtif*.[226]

Bukti keberadaan Tuhan yang didasarkan atas *realisme instingtif* tersebut, mengingatkan kita pada Immanuel Kant (w. 1804) yang mengajukan argumen moral sebagai bukti adanya Tuhan. Seperti halnya Thabathaba'i, Kant membangun bukti tersebut berdasarkan atas perasaan moral yang tertanam dalam hati nurani manusia.[227] Namun, harus ditegaskan bahwa antara Thabathaba'i dan Kant terdapat perbedaan, meskipun misalnya keduanya membangun bukti adanya Tuhan berdasarkan sesuatu yang terdapat dalam diri manusia. Thabathaba'i menyebut sesuatu itu dengan fitrah atau *realisme instingtif*, sedangkan Kant menyebutnya sebagai hati nurani. Di samping itu, Thabathaba'i mengaitkan fitrah atau *realisme instingtif* manusia kepada kesadaran akan adanya sebab penopang segala kejadian alamiah yang membawanya untuk berkesimpulan, bahwa sebab penopang itulah yang disebut sebagai Tuhan. Sementara, Kant mengaitkan hati nurani manusia

dengan perasaan moral dan berkesimpulan bahwa adanya perasaan moral pada manusia mengharuskan adanya Tuhan.

b. Keesaan Tuhan

Konsep Hceesaan Tuhan yang diuraikan oleh Thabathaba'i seperti terlihat pada bab III, sesungguhnya tidak jauh berbeda dengan konsep yang telah dibangun oleh para filsuf Muslim sebelumnya seperti yang terlihat pada bab III subbab 1. Konsep Thabathaba'i tentang Tuhan yang tidak memiliki kuiditas (*mahiyyah*) misalnya, dapat juga ditemukan pada konsep Al-Kindi, Ibn Sina, dan Mulla Shadra sehingga dapat dikatakan bahwa konsep keesaan Tuhan yang dibuat oleh Thabathaba'i sebenarnya merupakan kontinuitas dari konsep keesaan Tuhan yang telah digagas oleh para filsuf Muslim sebelumnya. Seperti telah disinggung, gagasan Thabathaba'i tentang Tuhan tidak memiliki kuiditas, sebenarnya hendak menunjukkan bahwa keberadaan Tuhan tidak boleh didahului oleh sebab apa pun. Karena dengan mengakui Tuhan memiliki kuiditas, berarti mengakui adanya sebab yang mendahului keberadaan Tuhan.

Pada sisi lain, konsep Tuhan tidak memiliki kuiditas, dapat juga dipahami dari pengertian kuiditas. Dalam pandangan Thabathaba'i, kuiditas adalah jawaban dari pertanyaan "apakah ia?" atau dalam pengertian yang sederhana, kuiditas adalah "ke-apa-an" sesuatu. Berdasarkan pengertian kuiditas demikian, tentunya akan sangat mustahil untuk menyatakan bahwa Tuhan memiliki "ke-apa-an", sebab Tuhan memang tidak memiliki ke-apa-an. Apalagi, jika dilihat dari segi kuiditas sebagai lawan wujud, maka kuiditas adalah gagasan umum yang ada dalam pikiran. Berdasarkan statusnya yang demikian, pikiran atau akal dapat dipastikan tidak mampu untuk membayangkan "ke-apa-an" Tuhan.

Untuk menghindari persepsi pikiran tentang ke-apa-an Tuhan, maka Dia harus dinyatakan tidak memiliki kuiditas. Tuhan hanya

memiliki wujud murni, seperti telah dijelaskan oleh Thabathaba'i pada bab sebelumnya. Sebab jika tidak, Tuhan akan mengalami dualitas, yakni dualitas kuiditas dan wujud. Padahal, Tuhan harus tunggal sehingga dualitas-Nya harus ditolak.

Bukti lain tentang keesaan Tuhan yang diajukan oleh Thabathaba'i adalah: *pertama,* Tuhan itu tunggal dalam arti tidak tersusun dari bagian-bagian apa pun; *kedua,* Tuhan itu tidak memiliki sekutu; dan *ketiga,* keesaan Tuhan sebagai pemelihara alam.

Dari keseluruhan uraian tentang keesaan Tuhan, dapat disebutkan bahwa Thabathaba'i sangat mendukung konsep *tanzih* atau penyucian zat Tuhan dari keserupaan-Nya dengan makhluk. Namun, meskipun Tuhan itu dikatakan tidak menyerupai makhluk, tidak berarti bahwa la dalam konsep keesaan Thabathaba'i, adalah Tuhan—meminjam istilah Mulyadhi Kartanegara[228]—yang jauh dan *impersonal* seperti yang diasumsikan oleh kaum Neoplatonis. Sebab, meskipun Tuhan itu transenden, Tuhan ternyata juga *omnipresent* (Mahahadir) yang dibuktikan melalui perhatian-Nya (*'inayah*) dalam memelihara segala bentuk ciptaan-Nya.

c. Klasifikasi Sifat-Sifat Tuhan

Seperti telah dijelaskan sebelumnya, Thabathaba'i menjelaskan dua sudut pandang tentang klasifikasi sifat-sifat Tuhan. Sudut pandang *pertama,* sifat-sifat Tuhan dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu, (1) sifat-sifat tetap (*al-shifat al-tsubutiyyah*) dan (2) sifat-sifat negatif (*al-shifat al-salbiyyah*). Seperti halnya sudut pandang *pertama,* sudut pandang *kedua* tentang klasifikasi sifat-sifat Tuhan juga dibagi dua, yaitu (1) Sifat-sifat zat Tuhan (*al-shifat al-dzatiyyah*) dan (2) sifat-sifat perbuatan Tuhan (*al-shifat al-fi'liyyah*).

Klasirikasi yang diuraikan oleh Thabathaba'i, dapat dikatakan sebagai kelanjutan dari klasifikasi yang dibuat oleh para filsuf Muslim,

seperti telah dijelaskan sebelumnya. Thabathaba'i juga dipengaruhi oleh para teolog, terutama teolog Mu'tazilah. Salah satu bukti keterpengaruhan Thabathaba'i adalah dapat dilihat ketika dia mengklasifikasikan sifat-sifat Tuhan ke dalam beberapa klasifikasi. Klasifikasi sifat-sifat Tuhan menjadi sifat-sifat *tsubutiyyah* dan *salbiyyah* yang dijelaskan Thabathaba'i dapat dirujuk pada uraian-uraian sifat-sifat Tuhan Al-Kindi, Ibn Sina, dan Mulla Shadra. Sementara klasifikasi sifat-sifat Tuhan menjadi sifat-sifat zat dan sifat-sifat perbuatan dapat dirujukkan pada klasifikasi yang dibuat oleh teolog Mu'tazilah. Rujukan klasifikasi Mu'tazilah itu dapat dilihat misalnya dalam penjelasan Harun Nasution,[229] seperti yang telah disebutkan pada subbab sebelumnya dari buku ini.

Terlepas dari hal di atas, dapat dikatakan bahwa menurut Thabathaba'i, sifat-sifat zat Tuhan adalah identik dengan zat-Nya. Keyakinan demikian, juga dapat dijumpai pada pandangan teolog Mu'tazilah dan para filsuf Muslim. Meskipun Thabathaba'i berupaya mengritik pendapat Mu'tazilah tentang sifat-sifat zat Tuhan, seperti terlihat pada sub bab sebelumnya. Akan tetapi, pendapat Thabathaba'i sebenarnya tampak ada kesamaan dengan pendapat Mu'tazilah. Hal ini dapat dilihat, ketika ia menyatakan bahwa Mu'tazilah menjadikan zat sebagai sifat (*niyabat al-dzat an al-shifat*). Pernyataan menjadikan zat sebagai sifat sebenarnya tidak berbeda dengan ungkapan "sifat zat identik dengan zat".

Seperti halnya konsep sifat-sifat zat, konsep sifat-sifat perbuatan Tuhan yang dijelaskan oleh Thabathaba'i tidak jauh berbeda dengan yang dirumuskan oleh Mu'tazilah. Menurut Thabathaba'i, sifat-sifat perbuatan Tuhan merupakan sifat-sifat yang disimpulkan dari hubungan Tuhan dengan sesuatu di luar diri-Nya. Rumusan teolog Mu'tazilah pun kurang lebih demikian.

d. Beberapa Kajian Penting tentang Sifat-Sifat Tuhan

Seperti telah dijelaskan pada Bab III, terdapat beberapa sifat Tuhan yang sering menjadi bahan kajian para pemikir Islam. Beberapa sifat yang dimaksud adalah pengetahuan Tuhan, kekuasaan dan kehendak Tuhan, hubungan kehendak Tuhan dengan manusia, *al-'inayah, qadha'* dan *qadar* Tuhan, *al-inayah al-'ilahiyyah,* serta kajian tentang kebaikan dan kejahatan.

Bagian ini akan menelaah beberapa konsep yang telah dibangun oleh Thabathaba'i tentang sifat-sifat tersebut, yang meliputi antara lain: pengetahuan Tuhan, kekuasaan dan kehendak Tuhan, hubungan kehendak Tuhan dengan manusia, *qadha'* dan *qadar,* serta kebaikan dan kejahatan sebagaimana terlihat berikut di bawah ini.

1) Pengetahuan Tuhan

Tuhan, menurut Thabathaba'i, memiliki pengetahuan berdasarkan zat-Nya di dalam tingkatan (*martabah*) zat-Nya. Pengetahuan Tuhan itu adalah identik dengan zat-Nya. Tuhan memiliki pengetahuan tentang segala sesuatu selain zat-Nya dalam tingkatan zat-Nya. Pengetahuan Tuhan tentang sesuatu selain zat-Nya dalam tingkatan zat-Nya disebut dengan pengetahuan sebelum mengada (*qabl al-ijad*). Pengetahuan Tuhan yang demikian disebut sebagai pengetahuan global (*ijmali*) dalam bentuk penyingkapan yang teperinci (*tafshili*). Tuhan memiliki pengetahuan yang teperinci tentang segala sesuatu selain zat-Nya dalam tingkatan zat segala sesuatu itu yang berada di luar zat Tuhan yang transenden. Pengetahuan demikian disebut dengan pengetahuan setelah mengada (*ba'd al-ijad*). Semua bentuk pengetahuan Tuhan, baik yang berbentuk pengetahuan sebelum mengada maupun yang berbentuk pengetahuan setelah mengada, merupakan pengetahuan yang langsung (*'ilm al-hudhuri*), bukan pengetahuan melalui konseptualisasi (*ilm al-hushuli*).[230]

. . .

Berdasarkan pengetahuan Tuhan yang telah disebutkan di atas, dapat dikatakan bahwa terdapat empat hal yang penting untuk diperhatikan berkenaan dengan pengetahuan Tuhan menurut Thabathaba'i. Tiga hal berkenaan dengan bentuk pengetahuan Tuhan, dan satu lainnya berkaitan dengan cara Tuhan mendapatkan pengetahuan.

Tiga bentuk pengetahuan Tuhan itu adalah: *pertama,* pengetahuan Tuhan identik dengan zat-Nya. *Kedua,* pengetahuan Tuhan yang disebut sebagai pengetahuan sebelum mengada (*qabl al-ijad*). Tuhan berdasarkan zat-Nya dan dalam tingkatan zat-Nya mengetahui segala sesuatu yang *mawjud.* Pengetahuan Tuhan dalam bentuk *kedua* ini bersifat global, tetapi dalam bentuk penyingkapan yang teperinci atau partikuler (*tafshili*). *Ketiga,* pengetahuan Tuhan yang disebut sebagai pengetahuan setelah mengada (*ba'd al-ijad*). Pengetahuan Tuhan yang demikian, merupakan pengetahuan tentang segala sesuatu selain zat-Nya dalam tingkatan zat segala sesuatu itu, yang berada di luar zat Tuhan yang *transendent.* Pengetahuan dalam bentuk yang ketiga ini bersifat teperinci atau partikuler (*tafshili*).

Adapun cara Tuhan mendapatkan pengetahuan adalah bahwa pengetahuan Tuhan, baik dalam bentuk apa pun merupakan pengetahuan langsung (*'ilm hudhuri*). Dalam arti, Tuhan tidak butuh seperangkat alat indrawi untuk mendapatkan pengetahuan.

Tiga bentuk pengetahuan Tuhan yang telah disebutkan di atas, tidak jauh berbeda dengan gagasan para filsuf Muslim sebelumnya. Ibn Sina misalnya,[231] menyatakan bahwa Allah tidak layak memiliki pengetahuan yang partikuler (*al-juz'iyyat*), kecuali jika pengetahuan itu dalam bentuknya yang universal (*al-kulli*). Dengan kata lain, pengetahuan Tuhan, oleh Ibn Sina, dibatasi pada hal-hal yang universal. Kalaupun Tuhan harus memiliki pengetahuan yang partikuler, maka pengetahuan yang partikuler itu harus terhindar dari ikatan masa dan waktu. Sebab, jika pengetahuan Tuhan itu terikat oleh masa dan waktu, maka zat Tuhan

akan mengalami perubahan karena harus mengikuti perubahan waktu, dari masa yang lampau, sekarang, dan yang akan datang.

Tentang bagaimana cara Tuhan mendapatkan pengetahuan? Seperti telah disebutkan, bahwa pengetahuan Tuhan terjadi secara langsung, tanpa perantaraan alat indrawi sebagaimana yang terjadi pada manusia. Pengetahuan langsung didapatkan Tuhan, dari proses *ta'aqqul* (inteleksi), bukan berdasarkan panca indra dan analisis.

2) Kekuasaan dan Kehendak Tuhan

Kekuasaan Tuhan, bagi Thabathaba'i, merupakan sifat zat Tuhan. Sifat ini identik dengan zat Tuhan berbeda dengan kekuasaan. Kehendak Tuhan bukan sifat zat Tuhan, tetapi merupakan sifat perbuatan-Nya.

Gagasan Thabathaba'i yang menyatakan bahwa kehendak merupakan sifat perbuatan Tuhan dan bukan sifat zat-Nya, dapat dikaiakan sebagai kontinuitas dari pendapat teolog Mu'tazilah. Sebab, para teolog Mu'tazilah[232] juga memasukkan kehendak sebagai sifat perbuatan Tuhan. Hal demikian dapat dilihat, ketika Thabathaba'i menyatakan bahwa kehendak bukan merupakan sifat zat Tuhan, tetapi merupakan sifat perbuatan-Nya. Pendapat Thabathaba'i yang demikian, tentu berbeda dengan teolog Asy'ariyah yang menyatakan bahwa kehendak adalah sifat zat Tuhan.

Urgensi dari konsep kehendak yang dijelaskan oleh Thabathaba'i pada bab sebelumnya, terletak pada upayanya untuk menjelaskan secara teperinci hakikat dari kehendak yang disebutnya sebagai kualitas-kualitas mental. Oleh karena itu, kehendak tidak layak disandarkan pada sifat zat Tuhan.

3) Hubungan Kehendak Tuhan dengan Manusia

Meskipun Tuhan memiliki kehendak mutlak, tidak berarti manusia sama sekali tidak memiliki daya untuk mewujudkan perbuatannya.

Mu'tazilah menyatakan manusia bebas untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya, termasuk mengontrol sebab yang dijadikan sarana mencapai tujuan perbuatannya itu. Berbeda dengan Mu'tazilah, Thabathaba'i memandang bahwa manusia sesungguhnya tidak bebas, karena kebebasan yang dimiliki manusia sesungguhnya terikat oleh satu prinsip sebab-akibat yang tidak bisa ia hindari. Dengan kata lain, kebebasan manusia itu terbatas. Berdasarkan kebebasan manusia yang terikat oleh prinsip sebab akibat itu, Thabathaba'i kemudian menyatakan bahwa manusia itu bebas, tetapi tidak mandiri. Dalam artian manusia tidak dapat secara mandiri—tanpa bergantung dengan sesuatu yang lain—dalam mewujudkan perbuatan-perbuatannya.

4) *Qadha'* dan *Qadar*

Seperti telah disebutkan oleh Thabathaba'i pada bahasan terdahulu, bahwa *qadha'* dan *qadar* merupakan bagian dari tingkatan-tingkatan pengetahuan Tuhan. *Qadha'* Tuhan merupakan ketentuan absolut-Nya yang mengikat semua makhluk ciptaan-Nya dari segi hubungannya dengan sebab-sebab yang sempurna (*'ilal al-tammah*). Adapun *qadar* merupakan pengetahuan Tuhan yang mewujud dalam bentuk hubungan kemaujudan-kemaujudan materiel (*al-mawjudat al-maddiyyah*) dengan sebab-sebab kurangnya (*'lal al-naqishah*).

Pengakuan Thabathaba'i terhadap adanya *qadha'* dan *qadar* di atas, mengantarkannya pada satu kesimpulan tentang berlakunya prinsip kausalitas dalam seluruh dunia wujud. Menurut prinsip kausalitas, setiap gejala yang terdapat dalam dunia ini, tergantung pada sebab-sebab dan keadaan-keadaan yang memungkinkan perwujudannya, andai kata sebab-sebab ini—yang disebut sebagai sebab lengkap— diwujudkan, maka terjadi gejala atau akibat yang diperkirakan menjadi pasti dan niscaya. Sebaliknya, andai semua atau sebagian dari sebab-sebab ini tidak ada, maka perwujudan fenomena atau akibat yang diperkirakan itu menjadi

mustahil.[233] Dengan kata lain, konsekuensi dari penerimaan prinsip atau sistem sebab akibat, seperti diungkap Murtadha Muthahhari adalah menerima bahwa setiap peristiwa mendapatkan kepastian—wujud, karakteristik, bentuk, ukuran, dan kualitasnya—dari penyebabnya.[234]

Pengakuan Thabathaba'i atas berlakunya prinsip sebab-akibat dalam seluruh dunia wujud, tampaknya hendak menolak pandangan yang menyatakan bahwa kepercayaan kepada *qadha'* dan *qadar* mengharuskan seseorang untuk jatuh pada ajaran *predestination* atau *fatalism* (*jabariyyah*), yakni suatu paham yang menyatakan bahwa manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam menentukan kehendak dan perbuatannya. Singkatnya, ajaran tersebut menyatakan bahwa segala apa pun yang terjadi di dunia wujud telah ditentukan oleh *qadha'* dan *qadar* Tuhan, tak terkecuali perbuatan manusia.[235] Penolakan Thabathaba'i di atas juga didukung oleh Murtadha Muthahhari[236] dengan menyatakan bahwa keyakinan akan adanya *qadha'* dan *qadar* justru menepis asumsi *jabariyyah* tersebut.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami mengapa Thabathaba'i menyatakan bahwa manusia sesungguhnya tidaklah bebas mutlak. Sebab, kebebasan manusia ternyata terbatas. Batasan yang menyertai kebebasan manusia adalah konsep *qadha'* dan *qadar* Tuhan yang mewujud dalam prinsip sebabakibat.

5) Kebaikan dan Kejahatan

Kajian Thabathaba'i tentang kebaikan dan kejahatan seperti yang telah diuraikan pada Bab III menghasilkan dua kesimpulan utama. *Pertama,* segala apa pun yang ada di dunia ciptaan adalah kebaikan. Kejahatan yang muncul sesungguhnya adalah ketiadaan zat atau ketidaksempurnaan zat. Menyatakan kejahatan sebagai ketiadaan zat dan ketidaksempurnaannya tidak dimaksudkan sebagai penyangkalan

terhadap berbagai bentuk kejahatan di dunia ciptaan. *Kedua,* kejahatan merupakan bagian dari ketentuan abslout (*qadha'*) Tuhan.

Pandangan Thabathaba'i di atas mesti didekati dari perspektif metafisika karena dalam tataran metafisika, menurut Loren Bagus, *semua yang-ada adalah baik,* sementara kejahatan ialah *tidak adanya yang semestinya ada.* Dengan kata lain, kejahatan bukan sebuah negasi, tetapi sebuah privasi, yakni kurangnya kebaikan atau kesempurnaan dalam sesuatu yang mungkin dan semestinya ada. Privasi kejahatan dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu: *privasi fisik* dan *privasi moral.* Privasi fisik adalah tidak adanya hal yang seharusnya ada pada kodrat sesuatu, sementara privasi moral adalah tidak adanya kesempurnaan karena tindakan bebas manusia. Privasi hanya mungkin terjadi dalam realitas positif. Misalnya, sebuah gelas pecah atau retak. Hal ini tidak berarti gelas itu rusak atau jelek, tetapi ada gelas yang tidak pecah atau tidak retak. Gelas semacam ini memang sewajarnya demikian. Keretakan dan keterpecahan tidak mungkin ada kalau tidak gelas yang utuh. Dengan kata lain, kejahatan itu ada karena ada subjek yang baik. Bahkan kejahatan dapat dikatakan ada, jika dikaitkan dengan yang baik.[237]

Berdasarkan uraian tersebut, maka ungkapan Thabathaba'i tentang kejahatan sebagai ketiadaan zat atau ketidaksempurnaannya dapat segera dimengerti. Dengan kata lain, adalah wajar bila Thabathaba'i menyatakan bahwa kejahatan adalah ketiadaan zat atau ketidaksempurnaannya, sebab Thabathaba'i bertolak dari pandangan metafisika mengenai kebaikan dan kejahatan.

Pendapat Thabathaba'i mengenai kejahatan yang masuk dalam ketentuan absolut Tuhan pun dapat didekati dari perspektif ini. Keberadaan sesuatu merupakan kebaikan. Pernyataan ini mengandung pengertian bahwa apa pun yang ada merupakan suatu kebaikan, contohnya bencana alam seperti gempa bumi, gelombang pasang, dan kekeringan. Keberadaan semua bentuk bencana ini pada dirinya bukan

sebuah kejahatan, sebab keberadaan semua hal tersebut pada dirinya adalah kebaikan. Di samping itu, keberadaan gempa bumi, gunung meletus, dan gelombang pasang sesungguhnya merupakan gerakan normal hukum alam yang sudah semestinya terjadi karena ketentuan absolut Tuhan memang telah menentukan hukum alam yang demikian. Dari sini, kemudian dikatakan bahwa kejahatan masuk dalam ketentuan absolut Tuhan.

Catatan:
A. Tuhan Dalam Konsepsi Para Filsuf Muslim Sebelum 'Allamah Thabathaba'i

1. Istilah para filsuf Muslim dalam tulisan ini merujuk pada beberapa tokoh, antara lain, Al-Kindi, Ibn Sina, Ibn Rusyd, dan Mulla Shadra. Jatuhnya pilihan pada keempat filsuf muslim ini karena masing-masing filsuf itu dapat dikatakan mewakili dunia islam di zamannya. Al-Kindi dan Ibn Sina mewakili filsuf Muslim belahan timur dunia Islam, Ibn Rusyd wakil filsuf Muslim belahan barat dunia Islam, dan Mulla Shadra wakil dari filsuf Muslim Persia.
2. Mulyadhi Kartanegara, "Argumen-Argumen", h.105. Athif Al-'Iraqi, *Madzahib Falasifah Al-Masyriq*, (Kairo: Dar Al-Ma'arif, 1992), h. 80.
3. *Ibid.*, h. 105.
4. *Ibid.*, h. 104.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, h. 105.
7. *Ibid.*
8. 'Athif Al-'Iraqi, *Madzahib*, h. 83.
9. Mulyadhi Kartanegara, "Argumen-Argumen", h. 106.
10. *Ibid.*, h. 106-107.
11. *Ibid.*, h. 107.
12. Athif Al-'Iraqi, Madzahib, h. 83-84.
13. *Ibid.*.
14. *Ibid.*, h. 84.
15. George N. Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filsuf Muslim*, Bandung: Pustaka, 1983, h. 58.
16. Mulyadhi Kartanegara, "Argumen-Argumen", h. 101.
17. Ahmad Fuad Al-Ahwani, "Al-Kindi", dalam M.M. Syarif (Ed.), *Para Filsuf Muslim*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 22-23.
18. Mulyadhi Kartanegara, "Argumen-Argumen", h. 108.
19. Ibn Sina, *AlIsyarat wa AlTanbihat*, III: Metafisika, h. 79-80. Sebagaimana dikutip oleh Yusuf Musa, "Ketuhanan dalam Pemikiran Ibn Sina dan Ibn Rusyd", dalam Ahmad Daudy (Ed.), *Segi-segi Pemikiran Falsafi dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 13.
20. Mulyadhi Kartanegara, "Argumen-Argumen", h. 109.
21. Terjemahan kata *mahiyyah* dalam tulisan ini akan selalu menggunakan kata kuiditas (*whatness*, ke-apa-an) .
22. Mulyadhi Kartanegara, "Argumen-Argumen", h. 109.
23. Musa Al-Kazhim, "Tentang Teori Kesatuan Wujud (*Wahdah al-wujud*) Dalam Filsafat Islam: Sebuah Kajian Awal", dalam *Jurnal Studi-studi Islam Al-Hikmah*, No. 14 Vol. VI, (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1995), h. 85.
24. Mulyadhi Kartanegara, "Argumen-Argumen", h. 109.
25. *Ibid.*, h. 110; Yusuf Musa, "Ketuhanan", h. 14.
26. *Ibid.*, h. 109-111.
27. Mishbah Al-Yazdi, *Al-Manhaj Al-Jadid*, II, h. 393. Yusuf Musa, "Ketuhanan", h.15.
28. Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Yogyakarta: BumiAksara, 1995, h. 121.
29. K.M. Muhammad Juwaidah, *Ibn Rusyd: Filsuf Muslim dari Andalusia: Kehidupan, karya, dan Pemikirannya*, (Jakarta: Riora Cipta, 2001), h.85. Lihat juga Yusuf Musa, *Bayna Al-Din wa Al-Falsafah: Fi Ra'y Ibn Rusyd wa Faldsifah Al-'Ashr Al-Wasith*, (Beirut: Al-'Ashr Al-Hadits, 1988), h.150-153
30. Mulyadhi Kartanegara, "Argumen-Argumen", h.112.

31. Athif Al-'Iraqi, *Al-Nuz'ah Al-'Aqliyyah fi Alfalsafah Ibn Rusyd,* (Kairo: Dar Al-Ma'arif, tt.), h. 227.
32. Athif Al-'Iraqi, *Al-Nuz'ah,* h. 227. Ibrahim Madkour, *Aliran*, h.119.
33. *Ibid.*, h. 230.
34. *Ibid.*.
35. Ibrahim Madkour, *Aliran*, h.119. Lihat juga Muhammad Juwaidah, Ibn *Rusyd,* h. 95.
36. 'Athif al-'Iraqii, *Al-Nuz'ah,* 235. Ibrahim Madkour, *Aliran*, 120.
37. *Ibid.*, h. 236-237.
38. Sayyed Hossein Nasr, "*Mulla Shadra: His Teaching*", dalam Sayyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (Ed.), *History of Islamic Philosophy,* I, (London: Routledge, 1996). h. 648.
39. Sayyed Hossein Nars, "Sadr Al-Din Shirazi (Mulla Shadra)", dalam M.M. Syarif. (Ed.), A History *of* Muslim *Philosophy,* Vol. II, (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), h. 943.
40. Husein Shahab, "Filsafat Wujud dalam Wacana Para Filsuf Muslim" dalam *Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam Al-Huda,* Vol. I, Nomor 1, (Jakarta: Pusat Penelitian Islam Al-Huda, 2000), h.54.
41. Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis,* (Bandung: Mizan, 1999), h. 106-107. Kajian tentang *wahdah al-wujud* versi Mulla Shadra dapat juga ditelaah pada Fazlur Rahman, *The Philosophy,* h. 34. Husein Shahab, *Filsafat Wujud,* h. 55-56.
42. Musa Al-Kazim, "Tentang Teori Kesatuan Wujud (*Wahdah al-wujud*) dalam Eilsafat Islam", h.85.
43. Jalaluddin Rakhmat, "Hikmah Muta'aliyah: Fibafat Islam Pasca Ibn Rusyd", dalam *Jurnal Studi-Atudi Islam Al-Hikmah,* No. 10, (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1414), h.78-79.
44. Dikutip dari Jalaluddin Rakhmat, "Hikmah Muta'aliyah", h.78-79. Dengan sedikit modifikasi, terutama istilah "esensi dan eksistensi" yang digunakan Jalaluddin Rakhmat, penulis ganti dengan istilah "*mahiyyah* dan wujud". Penggantian istilah esensi menjadi *mahiyyah* dilakukan semata-mata untuk menghindari kesalahmengertian, sebab dalam bahasa Indonesia, istilah esensi biasanya merupakan terjemahan dari kata "zat", sementara jika yang dimaksud "esensi" adalah *mahiyyah,* maka terjemahan yang pas adalah "kuiditas" bukan "esensi"
45. Husein Shahab, "Filsafat Wujud", h. 56-58.
46. Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra,* (Bandung: Mizan, 2002), h. 95.
47. Murtadha Muthahhari, *Tema-Tema Penting Filsafat Islam,* (Bandung: Mizan, 1993), h. 73.
48. *Ibid.*.
49. *Ibid.,* h. 73-74.
50. Loren Bagus, *Metafisika,* Jakarta: Gramedia, 1991, h. 147.
51. Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmat,* h. 96. Lihat juga Jalaluddin Rakhmat, Hikmah *Muta'aliyah*, h. 80.
52. *Ibid.*, h. 96.
53 *Ibid.*, h. 104.
54. *Ibid.*, h. 97.
55. Mishbah Al-Yazdi, *Ta'liqah,* h. 412-413. Lihat juga karyanya yang lain, *AlManhaj Ai-Jadid, II,* h. 395-397.
56. Nasr, *Sadr Al-Din*, 943, lihat juga Mishbah Al-Yazdi, *Al-Manhaj Al-Jadid* II, h. 396-397.
57. Ibrahim Madkour, Aliran, h. 121
58. Ahmad Fu'ad Al-Ahwani, *Al-Kindi: Faylasuf Al-'Arab,* (Mesir: Mathabi' Al-Hay'ah Al-Mishriyyah Al-'Ammah li Al-Kitab, 1975), h. 289. Lihat juga Athif Al-'Iraqi, *Madzahib*, h. 95-97.
59. 'Athif Al-'Iraqi, *Madzahib,* h. 96. Ahmad Fu'ad Al-Ahwani, *Al-Kindi*, h. 289.

. . .

60. Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h.16.
61. Ahmad Fu'ad Al-Ahwani, *Filsafat Islam,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), h. 138. Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam,* Alih bahasa R. Mulyadhi Kartanegara, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), h. 222-3. Abi Al-Fath Muhammad Abd Al-Karim Abi Bakar Ahmad Al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal,* (Beirut: Dar Al-Fikr, 1997), h. 350.
62. Ibn Sina, *Al-Syifa': Al-Ilahiyyat,* Jilid I, (ttp: Al-Jumhuriyyah Al-Arabiyyah Al-Muttahidah, t.t), h. 43.
63. Muhammad Al-Bahi, *Al-Janib Al-Ilahi min Tafkir Al-Islami.* (Kairo: Dar Al-Katib Al-'Arabiyyah, 1966), h. 543. Al-Bahi mengutip uraian di atas dari kitab Ibn Sina, *An-Najah.*
64. Al-Bahi, *Al-Janib.*, h. 535 lihat juga Ahmad Fu'ad Al-Ahwani, *Fihafat Islam,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), h. 137.
65. Al-Bahi, *Al-Janib,* h. 535-536. Al-Ahwani, *Fisafat,* h. 137.
66. Al-Bahi, *Al-janib,* h. 539.
67. *Ibid.*.
68. Muhammad Juwaidah, *Ibn Rusyd,* h. 91.
69. 'Athif Al-'Iraqi, *Al-Nuz'ah,* h. 239.
70. 'Athif Al-'Iraqi, *Al-Nuz'ah,* h. 239. Lihat juga Muhammad Juwaidah, *Ibn Rusyd,* h. 94.
71. *Ibid.*.
72. Muhammad Juwaidah, *Ibn Rusyd,* h. 94.
73. 'Athif Al-'Iraqi, *Al-Nuz'ah,* h. 242.
74. Fazlur Rahman, *The Philosophy,* h. 128-129
75. *Ibid.*.
76. Mishbah Al-Yazdi, *Al-Manhaj Al-Jadid,* II, h. 403.
77. *Ibid.*.
78. *Ibid.*, h. 407.
79. Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia Konsepsi Syaikh Nuruddin Al-Raniry,* (Jakarta: Rajawali Pers, 1983), h. 64.
80. Yusuf Musa, *Al-Kindi,* h. 289. Lihat juga Ahmad Fu'ad Al-Ahwani, *Al-Kindi,* h. 22.
81. Al-Syahrastani, *Al-Milal,* h. 36.
82. *Ibid.*, h. 39.
83. Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan,* (Jakarta: UI Press, 1986), h. 44-46.
84. Harun Nasution, *Teologi Islam,* h. 52-53; Bandingkan dengan Ali Ya'kup Matondang, *Pemikiran Kalam Mutazilah,* (Medan: Jabal Rahmah, 1996), h. 52.
85. Ahmad Fu'ad Al-Ahwani, *Al-Kindi.* h. 20-22. Lihat juga Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h.78.
86. Al-Bahi, *Al-Janib,* h. 542; bandingkan Ibn Sina, *Al-Syifa',* h. 343.
87. Al-Bahi, *Al-Janib,* h. 548.
88. Muhammad Juwaidah, *Ibn Rusyd,* h. 95-96.
89. *Ibid.*, h. 96-97, 'Athif Al-'Iraqi, *Al-Nuz'ah,* h. 243.
90. Fazlur Rahman, *The Philosophy,* h. 141-184.
91. *Ibid.*, h. 145.
92. *Ibid.*, h. 145-146.

Catatan:

B. Tuhan Dalam Filsafat 'Allamah Thabathaba'i

93. 'Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah,* (Qum Al-Musyarrafah: Mu'assasat Al-Nasyr

Al-Islami, 1404), h. 270.
94. Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah*, h. 270-271.
95. *Ibid.*, h. 271.
96. Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah*, h. 281. Allamah Thabathaba'i juga menyatakan bahwa selain *Burhan Al-Harakahy*, para filsuf alam juga menawarkan bukti lain tentang keberadaan Tuhan yaitu bukti yang bertolak dari jiwa manusia (*Al-Nafs Allwariyyah*). Lihat, *Nihayat Al-Hikmah*, h.272
97. *Ibid.*.
98. *Ibid.*.
99. Mishbah Al-Yazdi, *Ta'liqah*, h. 417.
100. Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah*, h. 170.
101. Mishbah Al-Yazdi, *Al-Manhaj Al-Jadid II*, h. 394-395.
102. *Ibid.*, h. 393.
103. Mishbah Al-Yazdi, *Ta'liqah*, h. 412-413. Lihat juga, *Al-Manhaj Al-Jadid*, II, h. 395-397.
104. Nasr, *Sadr Al-Din*, h. 943, lihat juga Mishbah Al-Yazdi, *Al-Manhaj Al-Jadid, II*, h. 396-397.
105. Mishbah Al-Yazdi, *Ta'liqah*, h.410-411.
106. *Ibid.*, h. 409.
107. 'Allamah Thabathaba'i, *Shi'ah*, h. 123.
108. 'Allamah Thabathaba'i, *Inilah Islam*, h.49. Lihat Mul, *Al-Falsafah III*, h.231-262.
109. Terkait dengan hal tersebut, 'Allamah Thabathaba'i menunjuk banyak ayat dan surat Alquran, misalnya QS. Al-Jatsiyah [45]: 3-6; QS. Tha Ha [20]: 50; QS. Al-Zukhruf [43]: 87; QS. Luqman [31] :25; QS. Ibrahim [14]: 10; Lihat lebih lanjut dalam karyanya, *Shi'ah*, h. 123-127, *Inilah Islam*, h. 50-54.
110. Mishbah Al-Yazdi, *Al-Manhaj Al-Jadid*, Juz II, h. 402.
111. 'Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah*, h. 43.
112. *Ibid.*, h. 273.
113. *Ibid.*, h. 44.
114. *Ibid.*, h. 273.
115. *Ibid.*, h. 273.
116. Fazlur Rahman, *The Philosophy*, h. 128.
117. 'Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Ḥikmah*, 274.
118. Mishbah Al-Yazdi, *Taliqah*, h. 419.
119. 'Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Ḥikmah*, 275.
120. Mishbah Al-Yazdi, *Ta'liqah*, h.422.
121. 'Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah*, h. 275.
122. *Ibid.*.
123. Fazlur Rahman, *The Philosophy*, h. 130.
124. *Ibid.*.
125. 'Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah*, h. 277.
126. *Ibid.*, h. 278.
127. *Ibid.*, h. 279.
128. *Ibid.*.
129. *Ibid.*.
130. *Ibid.*.
131. *Ibid.*, h. 280.
132. Mishbah Al-Yazdi menyebut sitem rasional iluuminatif (*nizham aqli nurri*) milik 'Allamah Thabathaba'i dengan akal alam (*'alam aqli*), lihat *Ta'liqat*, h. 433.
133. 'Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah*, h. 280.

134. Mishbah Al-Yazdi, *Ta'liqah,* h. 433.
135. 'Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Ḥikmah,* h. 280.
136. Mishbah Al-Yazdi, *Ta'liqah,* h. 434.
137. 'Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah,* h. 281.
138. *Ibid.*.

Catatan:

C. Sifat-Sifat Tuhan

139. *Ibid.*, h. 283.
140. Mishbah Al-Yazdi, *Al-Manhaj Al-Jadid,* II, h. 422.
141. *Ibid.,* h. 423-424.
142. 'Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah,* h. 284.
143. *Ibid.*.
144. *Ibid.*, h. 284-285.
145. *Ibid.*, h.286
146. *Ibid.*, h.286.
147. *Ibid.*, h. 287.
148. *Ibid.*.
149. *Ibid.*, h. 285.
150. *Ibid.*.
151. *Ibid.*, h.286.
152. Al-Syahrastani, *Al-Milal,* h.39.
153. *Ibid.*, h. 76.
154. 'Allamah Thabathaba'i, *Al-Mizan,* I, h. 392.
155. Lihat uraian-uraian tersebut dalam Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah,* h.287 alinea ke-2 dan ke-3, h. 288, alinea ke-2 dan ke-3.
156. 'Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah,* h. 287.
157. 'Allamah Thabathaba'i, *Shi'a,* h. 130.
158. Mishbah Al-Yazdi, *Al-Manhaj Al-Jadid,* Juz II, h. 436., *Ta'liqah,* h. 443., Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis,* (Bandung: Mizan, 2001), h. 43-45.
159. Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah,* h. 290.
160. *Ibid.*.
161. *Ibid.*.
162. *Ibid.*, h. 291.
163. *Ibid.*, h. 291, dalam *Nihayat Al-Hikmah,* h. 165, terbaca demikian, "Thales berpendapat bahwa Tuhan mengetahui (dengan) Akal Pertama yang merupakan Sebab Pertama (*al-ma'lul al-awwal*) berdasarkan kehadiran zat-Nya padanya, Tuhan mengetahui segala sesuatu dengan cara memanifestasikan gambaran-gambaran segala sesuatu dalam Akal Pertama."
164. Thabathaba'i, *Ibid.*, h. 291.
165. *Ibid.*.
166. *Ibid.*.
167. *Ibid.*.
168. *Ibid.*.
169. *Ibid.*, h. 292.
170. *Ibid.*.
171. *Ibid.*.
172. *Ibid.*.

. . .

173. Fazlur Rahman, The *Philosophy,* h. 195.
174. 'Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah,* h. 292.
175. *Ibid.*, h. 288.
176. *Ibid.*, h. 289.
177. *Ibid.*.
178. *Ibid.*.
179. *Ibid.,* h. 296.
180. *Ibid.*, h. 297.
181. *Ibid.*.
182. *Ibid.*, h. 297. Mishbah Al-Yazdi, *Ta'liqah,* h. 451.
183. *Ibid.*, h. 298.
184. Mishbah Al-Yazdi, *Ta'liqah,* h. 453.
185. *Ibid.*, h. 452.
186. *Ibid.*, h.452-453.
187. 'Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah,* h. 298.
188. *Ibid.*, h. 299.
189. *Ibid.*, h. 300.
190. Ilustrasi ini diolah dari ilustrasi Allamah Thabathaba'i ketika hendak menjelaskan kehendak Tuhan. Lihat *Ibid.*.
191. *Ibid.*, h. 302.
192. *Ibid.*.
193. *Ibid.*, h.304.
194. *Ibid.*, h. 302.
195. *Ibid.*, h. 303.
196. Allamah Thabathaba'i, *Shi'ah,* h. 133.
197. 'Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah,* h. 303.
198. *Ibid.,* h. 304.
199. *Ibid.*.
200. Mishbah Al-Yazdi, *Ta'liqah,* h. 447.
201. 'Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Ḥikmah,* h. 293.
202. Lihat *Ibid.*. Murtadha Muthahhari murid cemerlang Thabathaba'i mendefinisikan *qadha'* sebagai penetapan hukum atau pemutusan dan penghakiman sesuatu. Lihat Murtadha Muthahhari, *Perspektif Alquran tentang Manusia dan Agama,* Bandung: Mizan, 1995, h.198.
203. Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah,* h. 293.
204. *Ibid.*.
205. *Ibid.*.
206. *Ibid.*.
207. *Ibid.*.
208. *Ibid.,* h. 294.
209. *Ibid.*.
210. *Ibid.*.
211. *Ibid.*, h. 295.
212. *Ibid.*.
213. Mishbah Al-Yazdi, *Ta'liqah,* h. 449.
214. *Ibid.*, h. 462.
215. Allamah Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah*, h, 309.
216. *Ibid.*.
217. *Ibid.*.

218. *Ibid.*, h. 310.
219. Murtadha Muthahhari, *Keadilan Ilahi: Asas Pandangan Dunia Islam,* (Bandung: Mizan, 1995), h. 119.
220. 'Allamah Thabathabai, *Nihayat Al-Hikmah,* h. 310.
221. Murthadha Muthahhari, *Keadilan,* h.119.
222. Allamah Thabathabai, *Nihayat Al-Hikmah,* h. 313.
223. *Ibid.*.
224. Mishbah Al-Yazdi. *Ta'tiqah.* h. 473.

Catatan:

D. Analisis terhadap Filsafat Ketuhanan Allamah Thabathaba'i

225. Allamah Thabathabai, *Shi'ah*, h. 123.
226. Thabathaba'i, *Shi'ah*, h. 123 lihat juga, *Inilah Islam*, h. 49-50 dan *Ushul Al-Falsafah, III* h. 231-263.
227. Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 64-65.
228. Mulyadhi Kartanegara, *Trilogi Metafisis: Tuhan, Alam, dan Manusia.* Naskah tidak diterbitkan, h. 1-6.
229. Harun Nasution, *Teologi Islam,* h. 53.
230. Thabathaba'i, *Nihayat Al-Hikmah,* h. 289.
231. Athif AL'Iraqi, *Madzahib,* h. 259.
232. Harun Nasution, Teologi Islam, h. 53. Ali Ya'kub Matondang, *Pemikiran Kalam,* h. 63
233. Allamah Thabathaba'i, *Shi'ah,* h. 132.
234. Murtadha Muthahhari. *Perspekstif Alquran,* h. 201.
235. Harun Nasution, *Teologi Islam,* h. 31.
236. Murtadha Muthahhari, *Perspektif Alquran,* h. 202. *Keadilan Ilahi,* h. 113.
237. Loren Bagus, *Metafisika,* (Jakarta: Gramedia, 1991), h. 99-102.

BAB IV

Penutup

BERDASARKAN keseluruhan kajian tentang Tuhan dalam Filsafat 'Allamah Thabathaba'i yang tertuang dalam karya *Nihayat Al-Hikmah*, dapat disimpulkan beberapa hal yang terkait dengan fokus utama kajian ini, yaitu bukti adanya Tuhan, hubungan zat Tuhan dengan sifat-sifat-Nya dan filsuf yang sangat berpengaruh terhadap pemikiran Thabathaba'i, seperti yang terlihat sebagai berikut:

Tentang bukti adanya Tuhan. Bagi Thabathaba'i, Tuhan mesti dibuktikan melalui Tuhan. Bukti adanya Tuhan yang demikian disebut dengan *burhan al-shiddiqin*. Bukti itu dalam sejarah Filsafat Islam dikenal sebagai gagasan Ibn Sina dan Mulla Shadra. Dari gagasan kedua filsuf Muslim itu, 'Allamah Thabathaba'i memilih bukti Mulla Shadra untuk ia jadikan sebagai bukti dalam menetapkan adanya Tuhan. Bukti yang diajukan oleh Mulla Shadra yang ia terima itu dibangun berdasarkan teori *ashalat al-wujud, wahdah al-wujud,* dan *tasykik al-wujud.* Bukti itu diyakini oleh Thabathaba'i sebagai bukti yang benar-benar dapat mengantarkannya untuk menetapkan adanya Tuhan melalui diri-Nya. Meskipun demikian, bukan berarti 'Allamah Thabathaba'i tidak memiliki bukti tentang keberadaan Tuhan. Bukti yang diajukan oleh Thabathaba'i itu disebut dengan *realisme instingtif.* Bukti ini dibangun berdasarkan

fitrah manusia. Ada dua premis yang digunakan oleh Thabathaba'i guna menopang bukti tersebut.

Premis pertama, adanya fitrah yang terdapat dalam diri manusia memunculkan kesadaran bahwa ia dan alam yang melingkupinya adalah wujud yang nyata, bukan khayalan. Kendatipun wujud dirinya dan wujud alam itu nyata ada, tidak berarti bahwa keduanya merupakan wujud yang tidak dapat berubah dan hancur. Kenyataan demikian mengharuskan wujud manusia dan alam bergantung pada satu wujud yang tetap, bahkan wujud manusia dan alam itu ada selama masih mempunyai hubungan dan ikatan dengan satu wujud yang tetap itu. Jika hubungan dan ikatan itu putus, maka sejak itu pula wujud manusia dan alam akan hancur dan hilang ke dalam ketiadaan, satu wujud yang tetap dan tidak berubah itulah yang disebut dengan Tuhan atau Wujud Mutlak.

Premis kedua, kesadaran akan wujud nyata diri manusia dan alam sekitarnya yang muncul dari adanya fitrah dalam diri manusia itu mengharuskan manusia untuk mencari sebab-sebab dari setiap peristiwa dan kejadian yang dialaminya. Ketika melihat alam, manusia akan bertanya, "Apakah alam semesta ini dengan seluruh bagiannya yang saling berkaitan benar-benar membentuk satu kesatuan sistem yang besar itu mewujud dengan sendirinya ataukah ia memperoleh wujudnya dari sesuatu yang lain?" Pertanyaan-pertanyaan semisal itu akan muncul ketika manusia menyaksikan fenomena-fenomena wujud yang ada di sekelilingnya. Singkatnya, berdasarkan kesadaran wujud nyata dari adanya manusia dan alam mengharuskan manusia berkesimpulan bahwa alam wujud (baik dirinya maupun alam sekitarnya), "harus memiliki satu sandaran yang merupakan sumber wujud, sumber kekuasaan, dan sumber pengetahuan yang tak terbatas. Dialah Tuhan, sumber segala wujud dan sistem eksistensi".

Bukti *realisme instingtif* itu, di samping dibangun berdasarkan demontsrasi filosofis seperti terlihat di atas, juga memiliki basis teologis.

Karena itu, Thabathaba'i menyebut bukti *realisme instingtif* sebagai "cara mengenal Tuhan menurut Alquran". Hal ini barangkali bertolak dari kenyataan bahwa dalam Alquran ditemukan banyak ayat yang menyeru manusia untuk memperhatikan dan menyelidiki alam sekitar untuk menemukan bukti adanya Tuhan.

Tentang hubungan antara zat Tuhan dengan sifat-sifat-Nya dapat disimpulkan hal-hal berikut. Konsep keesaan Tuhan yang digagas oleh Thabathaba'i dibangun berdasarkan tiga argumentasi. *Pertama,* Tuhan itu Esa, Dia tidak memiliki kuiditas karena setiap yang memiliki kuiditas mengandung kemungkinan, dan masuknya kemungkinan dalam diri Tuhan adalah mustahil. *Kedua,* Tuhan itu Esa karena Dia tunggal atau sederhana (*bashith*), dalam arti tak tersusun dari apa pun, baik dari bagian-bagian yang bersifat eksternal (*kharijiyyah*) maupun dari bagian-bagian yang bersifat mental (*dzihniyyah*). *Ketiga*, Tuhan itu Esa karena Dia tidak memiliki sekutu dan hanya ada satu Tuhan yang memelihara alam.

Dalam kajiannya tentang sifat-sifat Tuhan, Thabathaba'i lebih condong mengklasifikasikan sifat-sifat Tuhan menjadi dua bagian, yakni sifat-sifat zat Tuhan dan sifat-sifat perbuatan-Nya. Dengan klasifikasi demikian, ia kemudian berkesimpulan bahwa hubungan zat Tuhan dengan sifat-sifat zat-Nya adalah tidak terpisah karena sifat-sifat zat Tuhan sama atau identik dengan zat-Nya, sedangkan sifat-sifat perbuatan sebagai sifat-sifat tambahan atas zat Tuhan.

Dari kajian Thabathaba'i tentang sifat-sifat Tuhan, baik sifat-sifat zat maupun sifat-sifat perbuatan, dapat disimpulkan bahwa yang termasuk sifat-sifat zat Tuhan adalah sifat mengetahui, sifat kekuasaan, dan sifat hidup. Sifat yang disebut terakhir tidak dikaji secara khusus dalam buku ini. Tuhan menurut Thabathaba'i mengetahui berdasarkan zat-Nya. Pengetahuan Tuhan bersifat *tafshili* dan *ijmali.* Semua pengetahuan Tuhan adalah pengetahuan yang bersifat *hudhuri.*

. . .

Konsep kekuasaan Tuhan, menurut Thabathaba'i, dibangun berdasarkan atas tiga hal, yakni *pertama,* kekuasaan Tuhan adalah sumber perbuatan-Nya; *kedua,* sebagai sumber perbuatan Tuhan, kekuasaan Tuhan juga dimuati oleh pengetahuan-Nya yang sempurna tentang kebaikan terbaik; *ketiga,* berdasarkan pengetahuan-Nya tentang kebaikan terbaik, Tuhan memiliki kebebasan berbuat atas perbuatan-perbuatan-Nya. Perbuatan bebas Tuhan berdasarkan pada kekuasaan dan pengetahuan-Nya. Kehendak, bagi 'Allamah Thabathaba'i, bukanlah sifat zat Tuhan, sebab kehendak adalah sifat-sifat perbuatan Tuhan.

Perbuatan manusia, bagi Thabathaba'i, tidaklah diciptakan Tuhan, tetapi manusia bebas melaksanakan perbuatan-perbuatannya. Namun berbeda dengan Mu'tazilah, menurut Thabathaba'i, perbuatan manusia meskipun bebas, tetapi tetap terikat oleh prinsip urutan-urutan sebab akibat yang berpuncak pada Tuhan. Dengan kata lain, perbuatan manusia itu bebas, tetapi tidak mandiri (*mukhtar,* tetapi *ghayr mustaqil*).

Pengetahuan Tuhan dalam tingkatan zat-Nya diliputi oleh *al-'inayah, qadha',* dan *qadar. Al-'inayah* adalah pengetahuan Tuhan tentang kebaikan terbaik, sementara *qadha'* adalah pengetahuan Tuhan yang mewujud dalam ketentuan-ketentuan absolut-Nya terhadap alam. Adapun *qadar* adalah pengetahuan Tuhan yang mewujud dalam ukuran-ukuran yang membatasi dunia ciptaan. Adanya pengetahuan Tuhan yang mewujud dalam *qadha'* dan *qadar* pada tataran dunia ciptaan meniscayakan adanya prinsip sebab-akibat yang mengatur semua kejadian yang terdapat di dunia ciptaan.

Pemeliharaan (*al-'inayah*) Tuhan terhadap alam ciptaan berdasarkan pengetahuan-Nya tentang kebaikan terbaik sama sekali bukan ditujukan untuk kesempurnaan alam ciptaan. Perbuatan Tuhan ditujukan untuk zat-Nya. Hal demikian tentunya berbeda dengan Mu'tazilah yang mengatakan bahwa perbuatan Tuhan demi kebaikan ciptaan-Nya.

Berbeda pula dengan Asy'ariyah yang mengingkari adanya tujuan bagi perbuatan Tuhan.

Kejahatan adalah ketiadaan zat atau ketiadaan kesempurnaan zat. Namun, tidak berarti Thabathaba'i mengingkari adanya kejahatan yang terjadi di dunia ciptaan, melainkan kejahatan ada karena ketiadaan kebaikan atau ketiadaan kesempurnaan. Berdasarkan pemahaman demikian, Thabathaba'i kemudian berkesimpulan bahwa kejahatan termasuk *qadha'* Tuhan. Dengan kata lain, adanya kejahatan adalah sertaan dari adanya kebaikan.

Tentang filsuf yang berpengaruh besar terhadap pemikiran filosofis Thabathaba'i, dapat disimpulkan bahwa Thabathaba'i dipengaruhi oleh para filsuf sebelumnya. Namun, dari keseluruhan filsuf yang memiliki pengaruh itu, Mulla Shadra dapat dikatakan filsuf yang sangat berpengaruh pada pemikiran filosofis Thabathaba'i.

Akhirnya, harus dikatakan bahwa kajian yang telah dilakukan terhadap pemikiran filosofis Allamah Thabathaba'i yang termuat dalam karya *Nihayat Al-Hikmah* barulah menyentuh satu topik dari kajian filsafatnya. Dalam karya tersebut masih termuat banyak topik lain yang menarik untuk dikaji. Di antara topik lain itu adalah pandangan Thabathaba'i tentang epistemologi, metafisika wujud, kosmologi, dan prinsip kausalitas.

Di samping itu, masih ada lagi sisi lain pemikiran filosofis Thabathaba'i yang belum dikaji, yakni kritiknya terhadap Dialektika Materialisme dalam karyanya, *Ushul Al-Falsafah wa Al-Manhaj Al-Waqi'i.*

INDEKS

A

B

C

N

O

P

Q

R

S

BIOGRAFI PENULIS

Achmad Muchaddam Fahham, lahir di Surabaya pada tahun 1972. Menempuh pendidikan dasarnya di SDN Janti I, Janti Waru Sidoarjo, tamat pada tahun1986. Kemudian, sejak tahun 1986 sampai dengan 1991, ia melanjutkan pendidikannya ke *Tarbiyat Al-Mu'allimin Al-Islamiyyah* (TMI) Pondok Pesantren Wali Songo Ngabar, Ponorogo. Setelah lulus dari lembaga itu, sejak tahun 1991-1996, ia menempuh pendidikan tingginya (SI) di Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel Surabaya, Jurusan Peradilan Agama. Pada tahun 1999-2000 meneruskan pendidikannya pada Program Studi Sejarah Pemikiran Islam, Program Pascasarjana (S2) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

Selama masa studinya di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya, ia pernah menjadi Ketua Himpunan Mahasiswa Jurusan (HMJ) Syari'ah (1994-1995) dan Ketua Senat Mahasiswa Fakultas (SMF) Syari'ah (1995-1996). Di samping itu, ia juga mengabdikan diri sebagai guru (1991-1997) Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah, dan Madrasah Aliyah di Pondok Pesantren Banu Hasyim Janti Waru Sidoarjo.

Sejak 1997 sampai dengan bulan November 2008, ia aktif sebagai tenaga pengajar di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo. Kemudian pada Desember 2008 sampai dengan sekarang, ia mengabdikan diri sebagai peneliti bidang agama dan masyarakat pada Pusat Pengkajian, Pengolahan Data dan Informasi (P3DI) Sekretariat Jenderal DPR Republik Indonesia. Sehari-hari, ia dapat dihubungi melalui email: achmad.muchaddam@dpr.go.id atau achmad.fahham@gmail.com.

PROFIL RAUSYANFIKR INSTITUTE YOGYAKARTA

Visi
Menuju masyarakat Islami yang rasional dan spiritual.

Misi
Membangun tradisi pemikiran yang berbasis Filsafat Islam dan Mistisisme untuk membangun tanggung jawab sosial kemasyarakatan.

1. Sekilas Tentang RausyanFikr Institute

RausyanFikr dibentuk pada awal tahun 1990-an oleh komunitas mahasiswa di Yogjakarta yang berkumpul atas dasar semangat pemikiran dan dakwah Islam dan bersamaan dengan gaung Revolusi Islam Iran yang turut meramaikan wacana Islam di kalangan aktifis mahasiswa Islam di kampus-kampus di Yogyakarta.

Pada pertengahan tahun 1995, kelompok diskusi ini memformalkan diri dalam bentuk yayasan yang diberi nama RausyanFikr. Menjelang akhir tahun.1990-an dan awal tahun 2000, RausyanFikr lebih mempertajam fokus pada isu strategis yayasan RausyanFikr, yaitu kajian Filsafat Islam dan Mistisisme, terutama mengapresiasi serta mengembangkan wacana dari Filsafat islam dan Mistisisme oleh para filosof Muslim Iran yang kiranya memiliki relevansi untuk dikontribusikan demi pengembangan masyarakat Indonesia pada orientasi intelektual dan spiritual.

Pada akhir tahun 2010, kajian para peneliti RausyanFikr melihat besarnya pengaruh transformasi Filsafat dan *Irfan* (Mistisisme) dalam revolusi Islam Iran perlu menyusun rencana strategis dengan sebuah kontruksi kebudayaan sehingga pengaruh Revolusi Islam Iran perlu diorientasikan pada pembangunan budaya berpikir masyarakat di Indonesia dengan tetap menjunjung tinggi semangat Negara Kesatuan Republik Indonesia dalam bingkai Kebhinekaan. Maka pada 2010-2015, fokus program lebih dipertajam dalam bentuk pengkajian Filsafat Islam dan Mistisisme dalam format pesantren mahasiswa dengan nama Pesantren Mahasiswa Madrasah Murtadha Muthahhari. Kegiatan ini adalah upaya awal mempersiapkan sebuah pendidikan formal berbasis perguruan tinggi untuk Sekolah Tinggi Filsafat Islam pada 2015.

Program RausyanFikr

Sejak berdirinya pada 1995 hingga tahun 2012, RausyanFikr memilki dua fokus program unggulan yang bersifat strategis dalam sosialisasi pemikiran Filsafat Islam dan Mistisisme, yaitu:

***Training* Pencerahan Pemikiran Islam (PPI)**

Program PPI ini sekarang diubah namanya menjadi Short Course Islamic Philosophy & Misticism. Per-Juni 2012, program ini sudah memasuki angkatan ke-67. Paket *short course* ini adalah format dasar pelajaran Filsafat Islam & Mistisisme.

Materi-materi utama yang disajikan pada PPI/ Short Course Islamic Philosophy & Misticism ini:
1. Pandangan Dunia
2. Epistemologi
3. Agama dan Konstruksi Berpikir

Paket Program Lanjutan PPI
1. Paket Epistemologi (12 kali pertemuan)
2. Paket ontologi (6 kali pertemuan)
3. Paket Wisata Epistemologi (14-20 hari *full* intensif menginap)

Pesantren Mahasiswa

Peserta program pesantren mahasiswa ini adalah peserta kajian yang sudah melewati tahap-tahap program training/*short course* dan paket kajian lanjutan. Pesantren mahasiswa ini diadakan selama 2 tahun (8 semester) tiap angkatan. Angkatan I pesantren ini telah dimulai pada bulan oktober 2010 dan diikuti oleh 12 santri.

Materi-materi pokok dalam pesantren ini
1. Logika : 1 semester
2. Epistemologi : 2 semester
3. Filsafat Agama : 3 semester
4. Bahasa Arab/Persia : 8 semester

Mahasiswa yang ingin menjadi santri harus memenuhi syarat utama, yaitu peserta yang telah menempuh tahap-tahap pengkajian Filsafat Islam dari PPI hingga paket-paket Program Lanjutan.

Pesantren Mahasiswa ini dilaksanakan dengan format santri yang menginap di pondok dan santri yang tidak menginap. Khusus santri menginap, mereka mendapatkan materi tambahan selain amalan-amalan dan doa harian serta Doa Kumayl dan Jausan Kabir tiap malam Jumat serta pembahasan Alquran tematik.

2. Perpustakaan RausyanFikr

Perpustakaan RausyanFikr hadir bersamaan dengan berdirinya Yayasan RausyanFikr Yogyakarta pada tanggal 14 Maret 1995. Pendirian perpustakaan ini hadir untuk menyediakan informasi buku-buku filosofis dan akhlak yang, kiranya, diharapkan relevan dalam memberikan kontribusi terhadap pemikiran dan kebudayaan Islam yang dapat diadaptasikan dalam konteks masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, sejalan dengan visi misinya, Perpustakaan RausyanFikr hadir untuk memberikan pelayanan penelitian yang berhubungan dengan tema penelitian AhlulBayt.

Tema AhlulBayt yang dimaksudkan adalah koleksi khusus dari khazanah pemikiran Filsafat dan Mistisisme dari para pemikir Islam, terutama dari khazanah tradisi pemikiran Islam Iran, juga mencakup latar belakang teologi para pemikir tersebut, termasuk juga koleksi buku dan penelitian yang mengkaji pemikiran mereka baik dari dunia Islam maupun Barat atau para pemikir yang punya perhatian dalam memberi perluasan tema-tema kajian para pemikir tersebut oleh para intelektual di Indonesia.

Koleksi

Koleksi Perpustakaan RausyanFikr berupa monograf atau buku. Koleksi perpustakaan RausyanFikr sampai dengan Januari 2012 adalah:

NO	Jenis Koleksi	Jumlah	
		Judul	Eksemplar
1	Ahlul Bayt	1.051	1.959
2	Kliping Iran & Timur Tengah	53	106
3	Terbitan Berkala	262	342
4	Buku Tandon	1.058	1068
5	Skripsi & Tesis	72	72
	Jumlah	2.506	3.547

Koleksi Khusus

Karya Pemikiran Murtadha Muthahhari dan Ali Syariati yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan karya penelitian skripsi dan tesis yang melaksanakan penelitian di perpustakaan RausyanFikr:

Buku karangan Murtadha Muthahhari

NO	JUDUL BUKU
1	Pengantar Ilmu-Ilmu Islam
2	Mutiara Wahyu
3	Pelajaran-Pelajaran Penting dari Al-Qur'an I
4	Pelajaran-Pelajaran Penting dari Al-Qur'an II
5	Tafsir Surat-Surat Pilihan:Mengungkap Hikmah
6	Imamah dan Khilafah
7	Keadilan Ilahi
8	Kehidupan yang Kekal
9	Kenabian Terakhir

10	Kepemimpinan Islam
11	Manusia dan Takdirnya
12	Pandangan Dunia Tauhid
13	Asuransi dan Riba
14	Etika Seksual dalam Islam
15	Hak-Hak wanita dalam Islam
16	Hijab Gaya Hidup Wanita Islam
17	Hijab, Citra Wanita Terhormat
18	Pengantar Ushul Fikh&Ushul Fikh Perbandingan
19	Prinsip-Prinsip Ijtihad antara Sunnah dan Syi'ah
20	Akhlak Suci Nabi yang Ummi
21	Falsafah Akhlak/Kritik atas Konsep
22	Jejak-Jejak Ruhani
23	Kata-Kata Spiritual
24	Menapak Jalan Spiritual
25	Mengenal Ilmu Kalam:Cara Mudah
26	Mengenal Tasawuf
27	Stop Anarkis
28	Gerakan Islam Abad XX
29	Ceramah-Ceramah Seputar Persoalan Penting Agama dan Kehidupan I
30	Ceramah-Ceramah Seputar Persoalan Penting Agama dan Kehidupan II
31	Falsafah Kenabian
32	Falsafah Pergerakan Islam
33	Filsafat Hikmah:Pengantar Pemikiran Shadra
34	Filsafat Moral Islam:Kritik atas Berbagai Pandangan Moral
35	Fitrah
36	Islam dan Kebahagiaan Manusia
37	Islam dan Tantangan Zaman
38	Jejak Ruhani
39	Kebebasan Berfikir dan Berpendapat dalam Islam
40	Konsep Pendidikan Islam
41	Kritik Islam terhadap Materialisme
42	Kumpulan Artikel Pilihan:Kitab Al-Ghadir dan Persatuan Islam, Apakah Nabi SAW....

43	Manusia dan Agama
44	Manusia dan Alam Semesta
45	Manusia Sempurna: Pandangan Islam
46	Manusia Seutuhnya
47	Masyarakat dan Sejarah: Kritik Islam atas Marxisme dan Teori Lainnya
48	Menelusuri Rahasia Hidup
49	Mengapa Kita Diciptakan
50	Mengenal Epistemologi
51	Menguak Masa Depan Umat Manusia
52	Menjangkau Masa Depan: Bimbingan Untuk Generasi Muda
53	Murtadha Muthahhari: Sang Mujahid....
54	Neraca Kebenaran dan Kebathilan: Jelajah Alam Pikiran Manusia
55	Pengantar Menuju Logika
56	Semangat Pemikiran Islam
57	Tema-Tema Pokok Nahjul Balaghah
58	Ali bin Abi Thalib Dihadapan Kawan dan Lawan
59	Karakter Agung Ali bin Abi Tholib

Skripsi Tentang Murtadha Muthahhari

NO	JUDUL	Penyusun	KAMPUS
1	Konsep Negara dan Masyarakat Menurut Murtadha Muthahhari	Ahmad Chumaedi	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2	Pemikiran Murtadha Muthahhari tentang Manusia dan Tujuan Pendidikan Islam	Mahbubillah	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
3	Pemikiran Ayatullah Murtadha Muthahhari Tentang Poligami	Samsul Bahri	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
4	Revolusi Iran dan Pandangan Ayatullah Murtadha Muthahhari terhadapnya	Agus Ramadhan Bahri	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

5	Kepemimpinan (Imamah) dalam Syi'ah (Study Analisis Terhadap Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Abdurrahman	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
6	Manusia dan Agama (Refleksi Murtadha Muthahhari tentang Perbedaan)	Nining Pratiwi S.Ag	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
7	Masyarakat dan Sejarah Study atas Pemikiran Murtadha Muthahhari (1946-1979)	Nur Hajar Ma'ruf	S1 UNY Yogyakarta
8	Islam dan Materialisme *Study* Pemikiran Murtadha Muthahhari	Harsa Trimona	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
9	Akhlak dan Kebahagiaan Manusia (*Study* Atas Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Sri Asih Hartati	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
10	Konsep Manusia dan Masyarakat Islam (*Study* terhadap Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Muhammad Irman	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
11	Moral dalam Islam (*Study* Atas Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Fitri Fajarwati	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
12	Keadilan Tuhan terhadap Perbuatan Baik Bagi Non-Muslim dalam Pandangan Murtadha Muthahhari	Imam Nahrawi	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
13	Kritik Murtadha Muthahhari atas Saintisme	Sanawi	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
14	Paradigma Pendidikan Islam (Study Atas Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Muhajir	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

15	Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Pemikiran Murtadha Muthahhari	Syahrul Mizar Syaragih	S2 UGM
16	Konsep Pendidikan Akhlak Murtadha Muthahhari	Zuhriadi	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
17	Irfan sebagai Metode Mencapai Pencerahan Spiritual (Telaah atas Pemikiran Murtadha Muthahhari)	Deden H. M. S	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Ali Syariati

Buku karangan Ali Syari'ati

NO	JUDUL
1	Kemuliaan Mati Syahid
2	Ummah dan Imamah
3	Makna Haji
4	Mengapa Nabi Saw. Berpoligami
5	Doa: Sejak Ali Zaenal Abidin Hingga Alex....
6	Harapan Wanita Masa Kini
7	Wanita Dimata dan Hati Rosulullah
8	Agama vs Agama
9	Humanisme: Antara Islam dan Mazhab Barat
10	Ideologi Kaum Intelektual
11	Islam Agama Protes
12	Islam, Mazhab Pemikiran dan Aksi
13	Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainya
14	Membangun Masa Depan Islam: Pesan untuk Para Intelektual Muslim
15	Para Pemimpin Mustadha'afin
16	Paradigma Kaum Tertindas
17	Tugas Cendikiawan Muslim
18	Abu Dzar: Suara Parau Penentang Penindasan
19	Fatimah Az-Zahra: Pribadi Agung Putri Rosulullah
20	Rasulullah SAW: Sejak Hijrah Hingga Wafat

Skripsi tentang Ali Syari'ati

NO	JUDUL	PENYUSUN	KAMPUS
1	Pemikiran Politik Ali Syari'ati	Fahriza	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2	Sosialisme Islam Ali Syari'ati (1933-1977)	Ismulyadi	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

3	Studi Pemikiran Ali Syari'ati tentang Hubungan Teori sosial dan tindakan Politik	Faqih Hidayat	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
4	Tanggung Jawab Kaum Intelektual (Studi Komparatif antara Pandangan Antonio Gramsci dan Ali Syariati)	Badrudin	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
5	Kontribusi Pemikiran Ali Syariati Terhadap Revolusi Islam Iran 1979 M	Rochana	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
6	Ideologi Gerakan Dakwah Ali Syari'ati Relevansinya terhadap Gerakan Dakwah di Indonesia	Misbakhul Munir	S1 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
7.	Sosialisme Islam Pemikiran Ali Syariati	Eko Supriyadi	S1 Ilmu Pemerintahan Universitas Gadjah Mada Yogyakarta

Imam Khomeini

Buku karangan Imam Khumaini

No	Judul Buku
1	Rahasia Basmalah dan Hamdalah
2	Rahasia Basmalah:Lebih dekat dengan Allah
3	40 Telaah Atas Hadis Mistis...
4	Al-Hukumah Al Islamiyah
5	Hakikat dan Rahasia Sholat
6	Jihad Akbar
7	Insan Ilahiyah:Menjadi Manusia Sempurna
8	Jihad Akbar:Menempa Jiwa,Membina Ruhani
9	Memupuk Keluhuran Budi Pekerti
10	Ta'liqatu'Ala Syarhu Fushu Shu al-Unsu
11	Islam and Revolutions
12	Kedudukan Wanita Dalam Pandangan Imam Khomeini
13	Sistem Pemerintahan Islam
14	Palestina dalam Pandangan Imam Khomeini
15	Potret Sehari-hari Imam Khomeini
16	40 Hadist Telaah Imam Khomaini (1)
17	40 Hadist Telaah Imam Khomaini (2)
18	40 Hadist Telaah Imam Khomaini (3)
19	40 Hadist Telaah Imam Khomaini (4)

20	Biografi Politik Imam Khomeini
21	Mata Air Kecermelangan

Skripsi tentang Imam Khumaini

NO	JUDUL	PENYUSUN	KAMPUS
1	Pandangan K.H. Abdurrahman Wahid dan Ayatullah Khomeini Tentang Negara dan Demokrasi	Ahmad Arif Imamul Haq	S1 Filsafat Universitas Gadjah Mada
2	Persfektif Khomeini (Analisis Hermeneutik Tafsir Surat Al-Fatihah dalam Tafsir Al-Qur'an Al Karim Khomeini)	Sabbir Rabbani, S.Ag	S2 Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
3	Sistem Pemerintahan Islam Menurut Imam Khomeini	Bambang Riyanto	S1 Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Muhammadiyah Yogyakarta
4	Pemikiran Ayatullah Khomeini Tentang Kekuasaan	Meta Gracillia Pitasari	S1 Ilmu Sosial dan Politik Universitas Pembangunan Nasional
5	Konsep Kedaulatan Menurut Ayatullah Khomeini dan Baron de Montesquieu	Arifuddin	S1 Syariah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Syarat-Syarat Menjadi Anggota Perpustakaan RausyanFikr

1. Fotokopy KTP/SIM/Kartu Mahasiswa
2. Foto 3x4 3Lembar
3. Membayar Uang Administrasi Sebesar Rp. 10.000
4. Membayar Uang Jaminan sebesar Rp. 25.000
5. Mengisi Formulir Pendaftaran

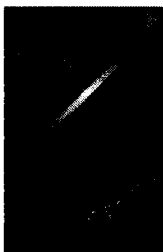
Jam kerja Perpustakaan:

a. Buka:
Senin-Jumat, Pukul 08:00-17:00 WIB
Sabtu, Pukul 08:00-12:00 WIB

b. Pelayanan:
Senin-Jumat, Pukul 08:30-16:00 WIB
Sabtu, Pukul 08:30-11:30 WIB

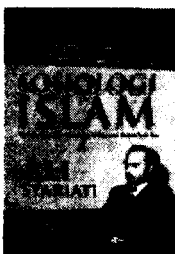
c. Istirahat: Pukul 12:00-13:00 WIB

d. Hari Ahad dan libur nasional tutup.

BUKU-BUKU RAUSYANFIKR YANG TELAH TERBIT

PROBLEMATIKA SOSIAL DUNIA MODERN: Manusia Mencari Kebebasan dan Tanggung Jawab Sosial diantara Islam, Sosialisme dan Demokrasi Kapitalis
Muhammad Baqir Ash-Shadir
149 Halaman

ELIXIR CINTA IMAM ALI: Refleksi Filsafat Manusia dalam Daya Tarik dan Daya Tolaknya
Murtadha Muthahhari
199 Halaman

RISALATUNA: Pesan Kebangkitan Umat
Konsep Dakwah, Pemikiran, dan Reformasi Sosial
Muhammad Baqir Ash-Shadr
199 Halaman

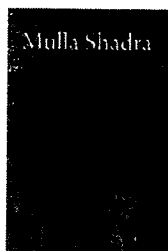
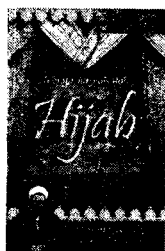
MANUSIA SEMPURNA: Nilai dan Kepribadian Manusia pada Intelektualitas, Spiritualitas, dan Tanggung Jawab Sosial
Murtadha Muthahhari
142 Halaman

SOSIOLOGI ISLAM: Pandangan Dunia Islam dalam Kajian Sosiologi untuk Gerakan Sosial Baru
ALI SYARI'ATI
212 Halaman

SYI'AH DITOLAK SYI'AH DICARI
O. Hasnem
280 Halaman

SOSIALISME ISLAM: Pemikiran Ali Syari'ati
Eko Supriyadi
317 Halaman

DO'A, TANGISAN DAN PERLAWANAN: Refleksi Sosialisme Religius Do'a Ahlulbayt dan Asyura di Karbala
Ali Syari'ati
210 Halaman

RINGKASAN IQTISHADUNA:
Ekonomi Kita Mahzab & Doktrin Ekonomi Islam
M. Baqir Ash Shadr
154 Halaman

SAQIFAH: Awal Perselisihan Umat
O. Hashem
336 Halaman

Mulla Shadra
Jurnal Filsafat & Mistisisme
Volume II, No. 5, 2012
277 Halaman

TEOLOGI DAN FALSAFAH HIJAB: Teologi Sosial Hijab Perempuan dalam Konsep Islam
Murtadha Muthahhari
206 Halaman

TUHAN, UTUSAN & RISALAH
Argumen Induksi Konsep Dasar Agama
Muhammad Baqir Ash-Shadr
138 Halaman

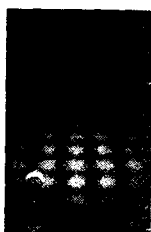
MARXISME & AGAMA
O. Hashem
163 Halaman

SISTEM PEMERINTAHAN IRAN MODERN
Teologi Politik dalam Relasi Agama dan Demokrasi
Akhmad Satori
242 Halaman

UMMAH DAN IMAMAH: Konstruksi Sosiologi Pengetahuan dalam Autentisitas Ideologi dan Agama
Ali Syari'ati
256 Halaman

BELAJAR KONSEP LOGIKA:
Menggali Struktur Berpikir ke Arah Konsep Filsafat
Murtadha Muthahhari
171 Halaman

FALSAFAH AKHLAK
Struktur Kerangka Tindakan dari Ego, Emosi, Intuisi, Estetika, Teori Penyembahan, dan Hakikat Diri
Murtadha Muthahhari
276 Halaman

PENGANTAR FILSAFAT ISLAM
FILSAFAT TEORETIS DAN FILSAFAT PRAKTIS
Struktur Pandangan Dunia dalam Memandang Keberadaan Sebagaimana Hakikatnya dan Tindakan Manusia Sebagaimana Seharusnya
Murtadha Muthahhari
168 Halaman

MENGAPA KITA DICIPTAKAN
Dari Etika, Agama, & Pemikiran Menuju Penyempurnaan Manusia
Murtadha Muthahhari
109 Halaman

KEESAAN TUHAN
o. Hashem
135 Halaman

SISTEM PEMERINTAHAN IRAN MODERN
Konsep Wilayatul Faqih Imam Khomeini sebagai Teologi Politik dalam Relasi Agama dan Demokrasi
Akhmad Satori
233 Halaman

MASAYARAKAT DAN SEJARAH
Pandangan Dunia Islam tentang Hakikat Individu dan Masyarakat dalam Gerakan Sosial Berbasis Agama
Murtadha Muthahhari
235 Halaman